قضايا المعرفة
في الفقه الإسلامي



قضايا المعرفة
في الفقه الإسلامي

الشيخ فيصل العوامي

كل الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م


بسم الله الرحمن الرحیم



مقدمة

لما تشكِّله المعارف من أرضية أساس لمسيرة الإنسان الفرد والمجتمع، باعتبار أنها المحرِّك الدائم له، والمتحكِّمة في مواقفه، فقد أولاها الخطاب الديني أهمية خاصة، بدءاً من تفضيله للعالم على غيره، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الزمر: من الآية ٩).

ثم تأكيده على دور العلم في التصديق بالحقائق الدينية، كما هو ظاهر قوله سبحانه: ﴿**وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الحَمِيدِ**﴾ (سبأ: ٦).

ولذلك أوجد للمعرفة والعمل المعرفي أسساً وضوابط، وضمَّنها الكثير من التشريعات الإلزامية والترخيصية، وهذه الدراسة محاولة لتلمّس تلك الأسس والضوابط، والاقتراب من تلك التشريعات، بأسلوب يوفّق بين البحث الفقهي والثقافي.

فيصل العوامي

غرة رجب من عام ١٤٢٥هـ

قم المقدسة



تمهيد

إن المسائل المتعلقة بالجانب المعرفي في بحوث الفقه الإسلامي كثيرة التعدد، لكنها ليست محصورة في مجال علمي خاص، كالمسائل الأصولية المحصورة في مجال علم الأصول، والأحكام الكلية للفقه المحصور كثير منها في مجال علم القواعد الفقهية، وإنما بعضها بُحِث على هيئة بحوث أو موضوعات مقننة في علمي الفقه والأصول، وبعضها الآخر عبارة عن تنبيهات وإشارات متفرقة في ثنايا البحوث الفقهية، ولعل قسماً مما هو شديد الارتباط بالجانب المعرفي لم يُتناول فقهياً، وإنما بقي بحثاً علمياً مجرّداً.

لذلك جاءت هذه الدراسة، لتتولى جمع المتناثر في متون البحث الفقهي والأصولي من المواد والتنبيهات المتعلقة بالجانب المعرفي، ولا أعني بها كل ما له صلة بالمعرفة والعلم، لأن البحثين الفقهي والأصولي بكل ما يتضمنان من مسائل وإشارات هما من صميم المعارف والعلوم، وإنما أعني بها خصوص المكونات الأساس للمعرفة والعلم، ومناهج التحصيل العلمي التي تتكفل بإنتاج العلوم، وشروط التبشير والتلقي للمعارف.

وإنما نتوسل بمثل هذه المحاولة لغايات مهمة، تشكّل استجابة طبيعية للمتطلبات المعاصرة للساحة العلمية والثقافية، من أهم تلك الغايات:

١ - السعي قدر الإمكان لإيصال البحث الفقهي الأكاديمي للأوساط الثقافية، إذ إن الساحة الثقافية بما فيها من أطياف تعيش في غربة عن مواد

البحث الفقهي والأصولي، فهي في الأداء العلمي والثقافي أقرب للبحث الفلسفي والكلامي من بحوث الفقه والأصول، لأن هذين البحثين مازالا من البحوث التخصصية المغلقة، والباحث الثقافي أو الأكاديمي المختص في علوم أخرى لا يجد ما يحفّزه لاستخدام الأدوات الفقهية، لبُعده عنها وعدم اعتياده عليها، بل قد يجدها نمطاً مما ينبغي تجاوزه من مناهج البحث القديمة أو المواد المستهلكة، في حين هي تشكّل مواداً علمية هامة، وتتضمّن مناهج علمية دقيقة للبحث والتحرّي العلمي.

٢- مناقشة الموضوعات والإثارات الثقافية المعاصرة بنفَس فقهي، وذلك من خلال الاستخدام للأدوات الفقهية في النقض والإبرام والتأسيس للمطالب، إذ أن الكثير من البحوث العلمية لم تتجاوز حدود البحث الثقافي العام، الذي ليس من منهجيته التدقيق في مدارك الأفكار وكيفية نشوئها وانسجامها مع الأفق الديني والفقهي الخاص، فالمنهجية الثقافية تكتفي غالباً بالإثارة العامة، في حين قد تكون بعض المواد المتناولة في البحث الثقافي مصاديق هامة لأحكام شرعية، لهذا لا مناص من إعادتها إلى أصولها وتطويعها للنصوص الشرعية، وذلك لا يتم إلا عبر إخضاع البحث الثقافي للمنهجية الفقهية.

بناء على ذلك فإن المنهج المتبع في هذه الدراسة سيشتمل على العديد من الملاحظات المنهجية والفنية:

١- جمع المواد المرتبطة بالبحث المعرفي حسب التعريف السابق له، سواء ما ورد منها في البحوث الفقهية والأصولية المستقلة، أو التي جاءت على هيئة إشارات تنبيهية عابرة، بالإضافة لبعض الموضوعات والإثارات الثقافية المعاصرة ذات العلاقة بهذه الدراسة، وتصنيفها ضمن بحث واحد مستقل، يعني بتشخيص الرؤية الفقهية لقضايا المعرفة.

٢- اعتماد المنهجية الفقهية في البحث والتحليل، بالشكل الذي

يشتمل على أدوات الفقيه والأصولي والرجالي، باعتبار أن الغرض الأساس من هذه المحاولة إبانة كلمة الفقيه في الموضوعات المعرفية.

٣- اختيار بعض البحوث الثقافية المعاصرة المرتبطة بموضوع الدراسة، وضمّها لفصول البحث، وتناولها فقهياً.



الفصل الأول:

الطبيعة الذاتية للمعارف في البحث الفقهي



الطبيعة الذاتية للمعارف في البحث الفقهي

مجالات المعرفة التي تناولها البحث الفقهي والأصولي متعددة، ولكل منها طبيعة تعد من الوجهة الفقهية وظيفة شرعية أو عقلية، فتلك المجالات ليست على نسق واحد في المستوى المطلوب، وإنما هي أنساق ومستويات، ولابد من تشخيص تلك المستويات (=الطبيعة الذاتية)، حتى يتسنى للمكلف معرفة وظيفته الشرعية والعقلية.

ومبعث هذا الاهتمام الاضطراب في المستوى المعرفي الذي يشكّل طابعاً عاماً للعديد من الذهنيات، والخلط بين مجالات المعرفة، والحيرة في مستوى الإلتزام ببعض المعارف المهمة، إذ ليس كل ما يحرزه المكلف من معارف حتى ولو كان ظناً أو شكاً يكتفى به في النظر الفقهي، وإنما هناك مستويات محددة تختص بكل مجال من مجالات المعرفة لا يكتفى إلا بها.

من أهم تلك المجالات ما يمثّل أصول الاعتقاد، ففي هذا المجال أسس البحث الفقهي والأصولي للمستوى المطلوب من المكلف، بحيث لا يقبل منه سواه، وهذا ما نعنيه بالطبيعة الذاتية للمعرفة.. فما هي الطبيعة الذاتية للمعرفة المفروضة على المكلف في المجالات الاعتقادية..؟.

ومن تلك المجالات كل ما له علاقة بالفروع والتكاليف العملية، ففيها يُطالَب المكلف بمستوى خاص، يختلف عن المستوى المعهود في الأصول الاعتقادية، وقد يتطابق معه في النتائج كما لو أحرز المكلفُ العلمَ

بدليل متواتر.. وفي هذا المجال نحتاج أن نشخّص الطبيعة الذاتية للمعرفة المطالَب بها المكلف.

وفي الوقت نفسه سنكون في حاجة ماسة للتأسيس لطبيعة المعارف في المجالين الاعتقادي والعملي من ناحية النسبية والإطلاق، فما الذي يتصف بالإطلاق ويشكّل ثابتاً من الثوابت الدينية في المجالين، وما الذي يمكن أن يصبح نسبياً قابلاً للتغيّر مع اختلاف الزمن والمكان.

ذلك ما سيتولى هذا الفصل ببحثه في محاور ثلاثة، الطبيعة الذاتية للمعرفة في أصول الاعتقاد، والطبيعة الذاتية للمعرفة في التكاليف العملية، ومستوى المعرفة في المحورين من حيث الإطلاق (=الثابت) والنسبية (=المتغير).

الطبيعة الذاتية للمعرفة في أصول الاعتقاد

أفق البحث:

المادة الأساس المكوّنة للموضوع المتناول طي هذا البحث، خصوص الأصول الأم للاعتقاد، لا جميع التفاصيل والمتعلقات وإن كانت مصنَّفة ضمن المجال العقدي من الجهة الموضوعية.

وإنما نعبّر عنها بالأصول الأم، لأن سائر التفاصيل تعود إليها وتتولد عنها، وبهذا فهي تمثِّل الهوية الحقيقية للدين، وتعبّر عن المائز الجوهري بين المسلم وغيره من الملحدين، بحيث لو اختل واحد منها تشوّهت الهوية الدينية، وفقد الدين محتواه وجوهره.

لهذا نستطيع أن نقول بأن عنوان المادة الأساس لهذا البحث هو الهوية الحقيقية للدين، المتمثلة في الأصول الأم للاعتقاد. وبناء عليه نستطيع أن نرجع الجدل الدائر بين علمائنا في البحث الأصولي والكلامي فيما يرتبط بسعة وضيق ما ينبغي العلم به من أصول الاعتقاد إلى هذا العنوان، بمعنى أن من أقتصر على بعض الأصول الكبرى كان غرضه حصر الهوية الحقيقية فيها، وفيما عداها يمكن التسامح في المستوى المطلوب من المعرفة، ومن وسّع البحث ليشمل العديد من التفاصيل، كان نظره عدم تكامل الهوية الدينية إلا بها.

فالمادة المشار إليها هنا هي الهوية الحقيقية للدين، التي لو فُقِد جزء منها

فقدَ الدين محتواه، وأصبح شيئاً آخر، وهي ما عبّرت عنها آيتان من القرآن الكريم بالدين القيم، فقد قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٤٠)،

وقال سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

من هنا فقد شكّل العلامة الحلي ﵀ إطاراً أوسع لأصول الاعتقاد، مضمِّناً في ذلك الإطار الكثير من التفاصيل، ففي مطلع الباب الحادي عشر قال: «أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه وما يمتنع عنه، والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد»[1].

وأضاف: «فلابد من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين، ومن جهل شيئاً من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين، واستحق العقاب الدائم»[2].

وعند الحديث عن معرفة الله سبحانه وتعالى ذكر العديد من صفاته الثبوتية، ككونه قادراً مختاراً عالماً حياً مريداً كارهاً مدركاً قديماً أزلياً باقياً أبدياً متكلماً صادقاً، وصفاته السلبية، من بينها أنه ليس بمركب وليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، ولا يصح عليه اللذة والألم، وأنه تعالى غني ليس بمحتاج، وتستحيل عليه الرؤية البصرية، وليس محلاً للحوادث[3].

وهكذا حيث تحدث عن النبوة، فقد جعل من أصولها عصمة النبي من أول عمره إلى آخره، وكونه أفضل أهل زمانه، ومنزَّهاً عن دناءة الآباء

---

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، شرح الفاضل السيّوري، ص١٧ - ١٩. الطبعة الثانية ١٤١٧، دار الأضواء - بيروت.

(٢) المصدر نفسه ص٢١.

(٣) المصدر نفسه ص٣١-٦١.

وعهر الأمهات وعن الرذائل الخُلُقية والعيوب الخَلْقية[١].

وبخصوص الإمامة ذكر العصمة بالمعنى نفسه الجاري في النبوة، والنص على الإمام من الله سبحانه، ولزوم أن يكون أفضل الرعية مطلقاً[٢]، ثم ختم بالإشارة إلى المعاد مؤكداً على أن «كل من له عوض أو عليه عوض يجب بعثه عقلاً»[٣].

إلا أن الشيخ الأنصاري ﷺ والآخوند الخراساني ﷺ أشكلا على هذه التوسعة لما يجب معرفته بالعقل، وإن قبلا بالإطار العام وبعض الخصوصيات، وذلك لفقدان الدليل العقلي والنقلي الدال على لزوم المعرفة بسائر التفاصيل، إضافة إلى أن الكثير من التفاصيل التي ذكرها العلامة تعد من المطالب الغامضة التي يتوقف عندها الألمعي من العلماء والمختصين، فما بالك بعموم المكلفين غير المنشغلين بالعلوم والمعارف، كاستحالة الرؤية البصرية بالنسبة للخالق وكونه ليس محلاً للحوادث، والتنزّه الخَلْقي بالنسبة للمعصوم وما أشبه، في حين أن الواجبات بالضرورة العقلية شاملة لجميع الذهنيات بغض النظر عن مسوياتها.

فقد قال الشيخ الأنصاري في جوابه: «وقد ذكر العلامة ﵀ في الباب الحادي عشر - فيما يجب معرفته على كل مكلّف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد- أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الإيمان مستحق للعذاب الدائم، وهو في غاية الإشكال»[٤].

وقال الآخوند مفصِّلاً: «نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر

(١) المصدر نفسه ص٨٤-٩١.
(٢) المصدر نفسه ص٩٦-١٠٢.
(٣) المصدر نفسه ص١٢٠.
(٤) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج١ ص٥٥٩، الطبعة الأولى ١٤١٩، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي- قم.

بعض نعمائه، ومعرفة أنبيائه فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك ولاحتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكَّمة »[١].

ويظهر من كلامهما أن الواجب معرفته بضرورة العقل، خصوص معرفة الله سبحانه وتعالى، ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام، فالعقل لا يستقل بمعرفة ما هو أكثر من هذا. وقد ورد في ذلك رواية في كتاب سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قال: « إن أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله تبارك وتعالى نفسه فيقر له بالربوبية والوحدانية، ويعرفه نبيه فيقر له بالنبوة وبالبلاغة، ويعرفه حجته في أرضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة. فقلت: يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم »[٢].

لكنهما يعوَّل في إثبات ذلك على العقل فقط، والقول بأن هذه الرواية إرشاد لما ثبت بالعقل، لا يتم إلا بناء على القول بسلامة الكتاب الذي وردت فيه الرواية وصحة نسبته إلى سليم بن قيس[٣]، وأما على القول

---

(١) كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني، ص٣٧٨، الطبعة الثامنة ١٤٢٤، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين- قم.

(٢) بحار الأنوار، الشيخ محمد باقر المجلسي، ج٦٦ ص١٧، الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣، الناشر: مؤسسة الوفاء- بيروت.

(٣) كما هو تصريح بعض كالنعماني في الغيبة، فقد قال: « وليس بين جميع الشيعة ممن حمل العلم ورواه عن الأئمة عليهم السلام خلاف في أن كتاب سليم بن قيس الهلالي أصل من أكبر كتب الأصول التي رواها أهل العلم من حملة حديث أهل البيت عليهم السلام وأقدمها ». كتاب الغيبة، محمد بن إبراهيم النعماني، ص١٠٢، طبع ونشر مكتبة الصدوق – طهران.

بضعفه[١] أو ضعف سنده[٢] فلا مجال لهذا القول.

ومع ذلك فإن ما يعد مسرحاً للإثبات بالدليل العقلي هو ما يشكِّل هوية حقيقية للدين، ويتمثل في معرفة الله سبحانه والصفات الأساس التي لا تتم المعرفة الحقيقية إلا بها كالوحدانية، وأما جميع الصفات فلا يستقل العقل بإثباتها، ولم يرشد الدليل النقلي إلى ضرورة ذلك في تمامية المعرفة.

كما يتمثل في معرفة النبي عليه السلام بصفته مبعوثاً من قبل الله سبحانه وتعالى، والتصديق بكل ما جاء به، وصدقه في تبليغ بالرسالة، ومعرفة الإمام عليه السلام بما له من صفات أساس، كالصدق في التبليغ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ووجوب الإنقياد إليه فيما يأمر به. وأما ما عدا ذلك من الصفات كالعصمة التامة من الولادة إلى الموت، فهو من اختصاص الدليل النقلي لا العقلي.

ويمكن تدعيم ذلك بما ورد عن الصادق عليه السلام في الصحيح[٣] عن عيسى بن السري أبي اليسع، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التقصيرُ عن معرفة شيء منها، الذي من قصّر عن معرفة شيء منها فسد دينه ولم يقبل [الله] منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله، ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: **شهادة أن لا إله إلا الله، والإيمان بأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والإقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر**

---

(١) كما صرّح بذلك الشيخ المفيد، حيث قال: «غير أن هذا الكتاب غير موثوق به، ولا يجوز العمل على أكثره، وقد حصل فيه تخليط وتدليس». تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد، ص١٤٩، الطبعة الثانية ١٤١٤، الناشر: دار المفيد – بيروت.

(٢) حسب ما ذهب إليه آية الله الخوئي في المعجم بسبب ضعف طريق الشيخ الطوسي إلى الكتاب بكلا سنديه، ففي طريقها محمد بن علي الصيرفي (أبو سمينة) وهو ضعيف. معجم رجال الحديث، السيد ابو القاسم الخوئي، ج٩ ص٢٣٧، الطبعة الخامسة ١٤١٣.

(٣) محمد بن يعقوب الكليني – الثقة الجليل– عن محمد بن يحيى العطار – ثقة– عن أحمد بن محمد بن عيسى – ثقة– عن صفوان بن يحيى البجلي – ثقة– عن عيسى بن السري – ثقة–.

الله عز وجل بها: ولاية آل محمد ﷺ[١].

وورود بعض الإضافات الفرعية كحق الزكاة لا يمنع من الإستعانة بالرواية في هذا المقام، لإمكان إضافة بعض ما يجب بالنقل، وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ أن الإمام عليه السلام ليس في صدد استعراض ما يجب بالعقل خاصة، وإنما في صدد الحديث عما هو كافٍ في مجال الإعتقاد، بغض النظر عما يستقل العقل به وما لا يستقل، ويكفينا هنا التسليم بعدم استقلال العقل بلزوم الزكاة.

ثم إن قول الإمام عليه السلام: «**ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله**»، فيه من الوضوح بما يكفي بالنسبة لما يجب الإلتزام به من أصول الإعتقاد، حيث لا يجب بالإستقلال العقلي ما هو أكثر من ذلك. وبالنتيجة فإن مثل هذه الرواية لا يُستدل بها بمفردها على وجوب المعرفة في الأصول المذكورة، وإنما يُشار من خلالها إلى الوجوب العقلي لأنها إرشادية من هذه الجهة، في نفس الوقت يمكن الإستدلال بها على كفاية هذا المستوى من المعرفة بالأصول الإعتقادية.

وبذلك فإن ما زاد عما ذُكِر من تفاصيل لا تجب المعرفة به بالإستقلال العقلي، ولعل ما استدل به الشيخ الأنصاري يعد شاهداً على ذلك، فقد جاء في الخبر المعتبر[٢] عن اسماعيل الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين

---

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج٢ ص١٩، الطبعة الرابعة ١٣٦٥ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية.

(٢) رواه الكليني محمد بن يعقوب، عن شيخه الحسين بن محمد، عن المعلى بن محمد، عن الوشاء، عن مثنى، عن اسماعيل الجعفي.. وهذا الخبر يمكن القول بصحته بعدة طرق على سبيل منع الخلو، إما عبر القول بوثاقة من وقع في سنده تصريحاً أو تلميحاً، فإسماعيل الجعفي ثقة بناء على توثيق الشيخ له بعد الإلتزام باتحاده مع الخثعمي – قال: «إسماعيل بن جابر الخثعمي الكوفي، ثقة ممدوح». رجال الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ص١٢٤، الطبعة ١٤١٥، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم–، وهو ما التزم به السيد الخوئي، في معجم رجال الحديث، ج٤ ص٣٤. أو بناء على رواية الثقات عنه كصفوان بن يحيى. ومثنى بن الحضرمي يمكن اعتبار رواياته لرواية محمد بن أبي عمير عنه. والوشاء

هو الحسن بن علي بن زياد، من وجوه الطائفة كما صرح النجاشي – رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي، ص٣٩، الطبعة الخامسة ١٤١٦، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم-. والمعلى بن محمد هو البصري، صرح النجاشي بخصوصه بأن كتبه قريبة – رجال النجاشي، ص٤١٨– واستظهر السيد الخوئي وثاقته، قال: الظاهر أن الرجل ثقة يعتمد على رواياته – معجم رجال الحديث، ج١٩ص٢٨٠–. والحسين بن محمد هو بن عامر الأشعري القمي، وهو وإن لم يصرح بوثاقته، لكن يمكن اعتماد رواياته إما من جهة كونه شيخاً للكليني – الذي التزم في ديباجة الكافي بأن لا يروي إلا «الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل». الكافي، ج١ ص٨. وهذا التصريح وإن لم يلزم منه وثاقة كل من وقع في أسناد الكافي، فلا أقل من أنه يشير إلى اعتبار المشايخ الذين روى عنهم الكليني بلا واسطة.– أو لوقوعه في أسناد كامل الزيارات– وقد صرّح كاتبه في ديباجته بأن جميع ما رواه هو «مما وقع لنا من جهة الثقات من اصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال». كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه، ص٣٧، الطبعة الأولى ١٤١٧، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة. وهذا التصريح أكثر صراحة من سابقه في الدلالة على وثاقة لا أقل من روى عنهم بلا واسطة–. وبهذا يكون السند معتبراً، لكن لو أشكل على ذلك بوجوه أخر، فيمكن التمسك بسبيلين آخرين لتصحيح السند، أولهما صحة أحد طريقي الشيخ الطوسي إلى كتاب اسماعيل بن جابر الجعفي – قال في الفهرست: «له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن عيسى بن عبيد عن صفوان عنه». الفهرست، الشيخ الطوسي، ص٥٣، الطبعة الأولى ١٤١٧، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة. وإن أشكل بعض على هذا الطريق بابن أبي جيد الذي لم يوثق صراحة في الأصول الرجالية، إلا أن السيد الخوئي قال بصحته في معجم رجال الحديث ج٤ ص٣٧، لقوله بوثاقة بن أبي جيد لكونه من مشايخ النجاشي. نخبة المقال في تمييز الأسناد والرجال، الشيخ عباس الدشتي، ص٦٩، مطبعة مهر، قم–، وثانيهما طريق الشيخ الصدوق إلى اسماعيل أيضاً – قال في المشيخة: «وما كان فيه عن اسماعيل بن جابر فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن محمد بن عيسى عن صفوان ابن يحيى عن اسماعيل بن جابر» من لا يحضره الفقيه، ج٤ ص٤٢٦، الطبعة الثانية ١٤٠٤، الناشر: جامعة المدرسين. وقد قال عدة بصحة هذا الطريق من بينهم السيد الخوئي، في المعجم ج٤ ص٣٧. وإن أشكل البعض من جهة محمد بن موسى بن المتوكل. نخبة المقال، مصدر سابق، ص٣٦٩. وهكذا يكون السند معتبراً بأحد الوجوه الثلاثة.

الذي لا يسع العباد جهله، فقال: الدين واسع ولكن الخوارج ضيّقوا على أنفسهم من جهلهم، قلت: جعلت فداك فأحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى، فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله، وأتولاكم وأبرء من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم، فقال: ما جهلت شيئاً! هو والله الذي نحن عليه، قلت: فهل سلم أحد لا يعرف هذا الامر؟ فقال: لا إلا المستضعفين، قلت من هم؟ قال: نساؤكم وأولادكم، ثم قال: أرأيت أم أيمن؟ فإني أشهد أنها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما أنتم عليه[١].

فيتحصّل من ذلك أن ما يجب معرفته بتوسط العقل السليم: معرفة الله سبحانه وصفاته التي تتوقف عليها المعرفة الحقيقية، لا جميع الصفات التي يحتاج إثباتها إلى مزيد عناية وعمق لا يتأتى عادة للإنسان العادي، ومعرفة النبي وأوصيائه عليهم السلام وصفاتهم الأساس التي تتوقف عليها المعرفة الحقيقية بهم. وقد فصّل ذلك الشيخ الأنصاري في الفرائد حيث قال: «والمستفاد من هذه الأخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة أزيد مما ذكر فيها في الدين – وهو الظاهر أيضا من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم- هو: أنه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته، والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً. والمراد بمعرفة هذه الأمور: ركوزها في اعتقاد المكلف، بحيث إذا سألته عن شيء مما ذكر، أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على ألسنة الخواص. ويكفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم: معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به، والتصديق بنبوته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الإعتقاد بعصمته،

(١) الكافي، مصدر سابق، ج٢ ص٤٠٥.

أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره.... ويكفي في معرفة الأئمة صلوات الله عليهم: معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ويجب الإنقياد إليهم والأخذ منهم. وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان. وقد ورد في بعض الأخبار: تفسير معرفة حق الإمام عليه السلام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة»[١]

ومن جملة ما يشير إليها الشيخ من أخبار، ما رواه الصدوق مما يمكن القول باعتباره كخبر حمزة بن حمران[٢] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يقتل حفدتي بأرض خراسان في مدينة يقال لها طوس، من زاره إليها عارفاً بحقه أخذته بيدي يوم القيامة وأدخلته الجنة وإن كان من أهل الكبائر، قال: قلت: جعلت فداك وما عرفان حقه؟ قال: يعلم أنه إمام مفترض الطاعة، غريب شهيد، من زاره عارفاً بحقه أعطاه الله عز وجل أجر سبعين شهيداً ممن استشهد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على حقيقة»[٣].

نعم قد يُكتشَف بمعونة الدليل النقلي وجوب المعرفة لبعض التفاصيل، كأصل العصمة بغض النظر عن الإختلاف في تفاصيلها، والمعاد، فإن مثل هذه التفاصيل ليست مسرحاً للدليل العقلي المحض، مع أن في البين من علمائنا الكرام[٤] من يقول باستقلال العقل بوجوب العلم بأصل المعاد والإعتقاد به

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١ص٥٦٤.

(٢) طريق الصدوق إلى حمزة بن حمران صحيح، فقد قال في المشيخة: «وما كان فيه عن حمزة بن حمران فقد رويته عن محمد بن الحسن رضي الله عنه عن محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن حمزة بن حمران بن أعين مولى بن شيبان الكوفي». من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق، ج٤ ص٥١٢. وهو طريق صحيح، وأما ما يمكن أن يشكل به على السند من عدم التوثيق الصريح لحمزة، فيمكن أن يرد برواية عمدة الثقاة عنه كصفوان بن يحيى ومحمد بن أبي عمير.

(٣) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق، ج٢ ص٥٨٤.

(٤) تبنى ذلك أستاذنا آية الله السيد صادق الشيرازي، وقد سمعته منه مشافهة.

دون التفاصيل فإنها من شأن الدليل النقلي، باعتبار أن العدل الإلهي الثابت بالعقل يستلزم معاقبة الظالم لا أقل، وقد أشار إلى ذلك آية الله الشيرازي في شرحه للكفاية بقوله: «وأما المعاد فهو مما يجب الإعتقاد به نقلاً لا عقلاً، وربما يقال بوجوبه عقلاً، لأنه من لوازم العدل، فالقول بالعدل يستلزمه»[١].

وأما ما قد يُستدل به من أدلة على وجوب معرفة ما هو أكثر من ذلك، فيمكن مناقشته.

فقد استعرض كل من الشيخ الأنصاري وتلميذه الآخوند الخراساني بعض الطوائف من الأدلة التي قد يستفاد منها بنحو ما في المقام.

منها قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦)، بناء على أن المراد من يعبدون: يعرفون، وحذف متعلّق المعرفة في الآية دليل على إرادة العموم[٢]، فحيث لم يُحَدَّد ما ينبغي معرفته، تعلّق وجوب المعرفة بالجميع، أي معرفة كل ما له صلة بالله سبحانه وتعالى من معارف وأحكام وما إلى ذلك.

ومنها صحيحة[٣] معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ما يتقرّب بن العباد إلى الله وأحب ذلك إلى الله عز وجل ما هو؟ فقال: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة، ألا ترى أن العبد الصالح عيسى بن مريم عليه السلام قال: ﴿**وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً**﴾ (مريم: من الآية٣١)[٤]. وقد دلّت على وجوب المعرفة بالصلاة وما هو

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول، مصدر سابق، ج٤ ص٢١٧.

(٢) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١ ص٥٥٩. والوصول إلى كفاية الأصول، مصدر سابق، ج٤ ص٢١٩.

(٣) فقد رواها الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب، وجميعهم ثقاة.

(٤) الكافي، مصدر سابق، ج٣ ص٢٦٤.

دونها في الرتبة من الأحكام والتكاليف، باعتبار أن أفضلية الصلاة من جهة وجوب معرفتها، لا تلغي وجوب معرفة ما هو دونها في الفضل، بل تثبت ذلك، غاية ما هناك رتبة الصلاة أفضل من الباقي، كما أن حذف المتعلق بالنسبة للمفضول – الباقي– يدل على إرادة العموم[١].

ومنها ما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢)، الدالة على وجوب معرفة كل أحكام الدين، باعتبارها المراد الحقيقي من (الدين) في الآية.

وما ورد في الخبر[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا إن الله يحب بغاة العلم**»[٣]. الدال كذلك على وجوب معرفة كل أحكام الدين، لأنها المرادة من (العلم) في الرواية.

لكن جميع هذه النصوص لا تنهض دليلاً لإثبات وجوب المعرفة فيما هو زائد على ما ذُكِر، فالآية المباركة (إلا ليعبدون)، يمكن المناقشة في الإستدلال بها بأمرين:

الأول: إن الاستدلال بها في المقام لا يتم إلا بناء على القول بأن المراد

---

(١) فرائد الأصول، ج١ ص٥٥٩، والوصول إلى كفاية الأصول، ج٤ ص٢١٩.

(٢) رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن الحسن بن أبي الحسين الفارسي، عن عبد الرحمن بن زيد، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام. وهذا الخبر وإن لم يوثق بعض الرجال الواقعين في سنده، كما هو شأن بقية الطرق الأخرى، إلا أنه من الأخبار المستفيضة عند الفريقين وذلك كاف في اعتباره.

(٣) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، ج٢٧ ص٢٦، الطبعة الثانية ١٤١٤، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث– قم.

من (ليعبدون): ليعرفون. وقد أشكل على ذلك آية الله الشيرازي بالقول: «لم نجده في رواية، بل ذكره بعض التفاسير ولا حجية فيه، فالآية لا ترتبط بنا أصلاً»[١].

لكن يمكن الوقوع على بعض الروايات التي يفهم منها ذلك، فقد روى الصدوق في العلل[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خرج الحسين بن علي عليهما السلام على أصحابه فقال: **أيها الناس إن الله جل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه،** فقال له رجل: يا بن رسول الله بأبي أنت وأمي فما معرفة الله؟ قال: **معرفة أهل كل زمان إمامهم الذي يجب عليهم طاعته**»[٣].

فالرواية وإن لم يُذكَر فيها صريحاً تفسير يعبدون في خصوص الآية بيعرفون، لكن فيها ما يشير إلى ذلك، باعتبار أن الإمام عليه السلام جعل المعرفة مقدمة للعبادة، ثم اعتبر الهدف الأساس من الخلق المعرفة، وحيث لا يُتصور أن ينطق الإمام عليه السلام بما يخالف كلام الله عز وجل بهذه الصراحة، أمكن أن يُفهم من ذلك إشارة الإمام عليه السلام في كلامه إلى خصوص الآية.

ومع ذلك قد يبقى الإشكال في محلّه، بسبب ضعف سند هذه الرواية، لعدم وثاقة العديد ممن وقع في سندها.

الثاني: ما ذكره الآخوند الخراساني من «أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله ومعرفته»[٤]. وعدم ذكر المتعلق في الآية لا يدل على

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول، مصدر سابق، ج٤ ص٢٢٠.

(٢) قال: حدثنا أبي رضي الله عنه، قال: حدثنا أحمد بن ادريس، عن الحسين بن عبد الله، عن الحسين بن علي بن أبي عثمان، عن عبد الكريم بن عبد الله، عن سلمة ابن عطا عن أبي عبد الله عليه السلام. والسند ضعيف.

(٣) علل الشرائع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، ج١ ص٩، الناشر: المكتبة الحيدرية ١٩٦٦.

(٤) الكفاية، مصدر سابق، ص٣٧٩.

العموم، لوجود القرينة[١] الصارفة للمعنى إلى عبادة الله فقط، حيث أن العبادة جاءت نتيجة لخلقه لهم، فلأنه هو سبحانه الذي خلقهم، كانت العبادة له وحده، هذا ما يُفهم من الآية، بالإضافة للآية التي بعدها، إذ قال تعالى: ﴿**مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٧)، أي لا أريد منهم رزقاً ولا طعاماً وإنما العبادة لي وحدي.

بالطبع هذا كله بناء على القبول بكون المراد من العبادة: المعرفة، فيكون المقصود هنا خصوص معرفة الله سبحانه بعد ملاحظة القرينة المذكورة، وإلا فمع عدم القبول لا يبقى مجال لهذه الدعوى، باعتبار أن العبادة لا تصح إلا لله سبحانه وتعالى.

بل حتى لو قبلنا الإستناد إلى الرواية السابقة، لكانت أيضاً مؤيداً لاختصاص المعرفة بالله سبحانه والنبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام، حيث ورد فيها: «ما خلق العباد إلا ليعرفوه»، وعندما فسّر الإمام عليه السلام معنى معرفة الله سبحانه تلبية لطلب الراوي قال: «**معرفة أهل كل زمان إمامهم الذي يجب عليهم طاعته**». وكل ذلك من صميم الأصول الاعتقادية الأم التي ثبت وجوب معرفتها بالدليل العقلي، والرواية لم تذكر ما يزيد عليها.

هذا بالنسبة للآية المباركة، وأما بالنسبة لصحيح معاوية بن وهب الدال على وجوب معرفة الصلاة وما دونها في الفضل، فقد أُشكِل على الإستدلال به بأنه «بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة فلا إطلاق فيه أصلا»[٢]، لعدم التحقق من كون المتكلم – الإمام عليه السلام – في مقام البيان من هذه الجهة، والإطلاق يفتقر إلى ذلك، فيتقيد الخبر بما كان الإمام عليه السلام في صدد بيانه فقط، والثابت منه خصوص الفضيلة لا المعرفة[٣].

(١) الوصول إلى كفاية الأصول، ج٤ ص٢٢٠.
(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق، ص٣٧٩.
(٣) الوصول إلى كفاية الأصول، ج٤ ص٢٢٠.

وأما الآية الحاثة على التفقه في الدين، فأورد على التمسك بها في المقام بأنها ليست في مقام إثبات وجوب المعرفة لسائر أحكام الدين، وإنما «بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب»[١]، فلا يُستدَل بها على وجوب معرفة الأحكام الفقهية جميعاً، وإنما وجوب الطريق المؤدي إليها وهو النفر.

وهكذا الرواية الحاثة على طلب العلم، فقيل أنها «بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به»[٢].

لكن هذا التوجيه للآية والرواية خلاف المتبادر من ظاهرهما، فالآية وإن أشارت صريحاً إلى الطريق، لكن الغاية نفس العلم، وما كان للطريق معنى لو لم للغاية أهمية، بمعنى أن وجوب النفر بصفته مقدمة، إنما وجب لوجوب معرفة الأحكام، والكلام نفسه يقال بالنسبة للرواية، فطلب العلم مقدمة ضرورية لمعرفة العلم نفسه، وإنما اكتسب الطلب أهمية لما للعلم من أهمية، فوجوب الطلب إنما هو تعبير عن وجوب معرفة العلم الديني.

نعم يمكن أن يُشكَل على الإستدلال بالآية والرواية بما أشار إليه الشيخ الأنصاري في رسائله، من أن معرفة سائر أحكام الدين لا تتأتى لكل أحد، حتى يُقال بإرشاد مثل هذه النصوص للحكم العقلي بوجوب معرفتها، فهي إنما تتأتى للخواص من أهل العلم لما فيها من الغموض والسعة، وبالتالي فالآية والرواية ليستا في صدد الحديث عن وجوب المعرفة لمطلق الأحكام لكل أحد، فتكونا أجنبيتين عن المقام، اللهم إلا أن يقال بدلالتها الإرشادية على وجوب معرفة خصوص ما أثبته الدليل العقلي فتكون شاملة للجميع، فالنفر وطلب العلم يراد منه الفقه والعلم بمعناه الخاص هنا المتمثل في أصول الإعتقاد لا غير، لكنه خلاف المتبادر.

---

(١) كفاية الأصول، ص٣٧٩.

(٢) المصدر نفسه.

وبهذا يتبين لنا أن أفق البحث في هذا المقام، ما يمثّل الهوية الحقيقية للدين، التي هي عبارة عن أصول الإعتقاد الثابتة بخصوص الدليل العقلي، وبعض التفاصيل الثابتة بمعونة الدليل النقلي أهمها العصمة والمعاد.

مستوى المعرفة:

بالنسبة لمراتب العلم والمعرفة المُطالَب بها المكلف في هذا الصعيد، ليس إلاّ اليقين، أي العلم التام، وهو ما عبّر عنه بعضٌ كالشيخ الأنصاري بالركوز في الاعتقاد، حيث قال: «والمراد بمعرفة هذه الأمور: ركوزها في اعتقاد المكلف، بحيث إذا سألته عن شيء مما ذكر، أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على ألسنة الخواص»[١]، وعبّر عنه آخرون مثل الآخوند الخراساني بالاعتقاد وعقد القلب[٢].

وإنما وجب هذا المستوى من العلم واليقين، لأن الثابت وجوبه

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١ ص٥٦٥.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق، ص٣٧٧. وقد نبّه آية الله الشيرازي ﷺ في شرح هذا المصطلح: «ولا يخفى أن الإعتقاد غير عقد القلب، فإن الأول عبارة عن معرفة الإنسان بشيء والثاني عبارة عن البناء عليه، وبينهما عموم من وجه، فالمشرك الذي يعرف الحق معتقد للحق لكنه ليس بعاقد قلبه عليه، كما أن من يعرف فساد عقيدته الذي بنى عليه عاقد قلبه وليس بمعتقد، ويجتمعان في المؤمن الذي يعتقد بالحق ويعقد قلبه عليه، كما أنهما ينتفيان فيمن لا يعتقد ولا يعقد قلبه على شيء، ويدل على الإفتراق من ناحية العقيدة قوله سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾ (النمل: من الآية١٤)، وقوله سبحانه: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ (البقرة: من الآية١٤٦)، وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ الله ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ (النحل: من الآية٨٣)، ولعل قوله سبحانه: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: من الآية١٤) يدل على الإفتراق من جهة العقيدة، بأنهم كانوا عقدوا قلوبهم ولكن بدون الاعتقاد». الوصول إلى كفاية الأصول، السيد محمد الشيرازي، ج٤ ص٢١١، الطبعة الجديدة ١٤٠٦، الناشر: دار الإيمان- قم.

بالدليل العقلي إنما هو المعرفة، والمعرفة بمعناها الحقيقي ليست إلا العلم التفصيلي. نعم يمكن شمول الإطمئنان الناشئ عن العلم الإجمالي في حال تعذّر العلم التفصيلي، وذلك بأن يلتزم المكلف بأنه مؤمن بما هو الواقع - كما فسّره آية الله الشيرازي قدس سره[١]-، إذا لم يتمكن من إحراز تفاصيله[٢].

ومن هذا المنطلق لم يُكتف بالظن أو الشك - وسيأتي حديث مفصل حولهما-، لأنهما من جهة ليسا معرفة، والواجب إحرازه بالدليل العقلي إنما هو العلم والمعرفة، ومن جهة أخرى لورود النص الخاص الناهي عن العمل بالظن، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾ (الحجرات: من الآية١٢).

لكن ما هي الأدلة العقلية على وجوب المعرفة بهذا المستوى..؟.

إن عمدة ما استدل به المتكلمون والأصوليون على وجوب المعرفة التامة بأصول الإعتقاد يتمثل في أمرين:

١- **وجوب شكر المنعم**. فإن الشكر من أبده البديهيات العقلية التي يُلزَم بها كل أحد تجاه من أنعم عليه بالخير والنعم، فمابالك بمن أنعم عليه بكل شيء، بالحياة والسعادة والنعم وما إلى ذلك.

بلا أدنى شك فإن العقل يحكم مستقلاً بوجوب الشكر أداءً لحق المنعم على ما أنعم به، وإن لم يرد في ذلك نص من آية أو رواية.

لكن الشكر بهذا المعنى لا يمكن أن يأتي بالمستوى اللائق بالمنعم ما لم

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول، مصدر سابق، ج٤ ص٢١٢.

(٢) وقد مثّل لذلك آية الله الشيرازي بمن «كان في محل منقطع عن البشر، في مغارة أو منقطع جبل، فلا يتمكن من العلم بأن خالق الكون واحد أو اثنان وهل له نبي أم لا... إلى غير ذلك، فيعتقد بالخالق كما هو الواقع وبالنبي كما هو الواقع». الوصول إلى كفاية الأصول، مصدر سابق، ج٤ ص٢١٢.

تكن هناك معرفة تفصيلية به، إذ أن الشك أو الظن بل وحتى العلم الإجمالي قد يترتب عليها بأجمعها شكر غير لائق بمقام المنعم والمستوى الذي يستحقه، بعكس ما لو كانت المعرفة تفصيلية.

وقد مثّل لهذا الفهم آية الله الشيرازي تتمَتَّتُ في قوله: «ألا ترى إن جاءه ضيف وعرف أنه إنسان محترم يجب إكرامه، لا يكفي هذا العلم الإجمالي في اكتفاء العقل، إذ من المحتمل أن يكون هذا المحترم إنساناً زاهداً فيكون احترامه بتهيئة القرآن وكتب الدعاء له، وقد يكون إنساناً جائعاً فيكون احترامه بتهيئة الطعام له، وقد يكون عالماً فيكون بتهيئة كتب العلم له وهكذا، فإن الإحترام يلزم أن يكون لائقاً بمن يريد احترامه، وكذلك الشكر يلزم أن يكون لائقاً بالمشكور، وهذا يتوقف على معرفته التفصيلية»[(١)].

ولربما يتمسك قائلٌ بإمكانية الشكر مع المعرفة الظنية أو الإجمالية، باعتبار أن عدم تشخّص الجهة بالنحو التام لا يمنع من توجّه الشكر إلى الجهة المحتملة، فالمهم الذي يحكم به العقل إنما هو صدور الشكر، وفي الحالين الظني والإجمالي لا مانع من الصدور، ويمكن للعقل أن يستقل أيضاً بالقول بكفاية الشكر بهذا المستوى.

لكن هذا التصوير ليس علمياً، وذلك لسببين:

الأول: التنافي مع الشكر اللائق، فالعقل لا يحكم بمطلق الشكر، وإنما بالشكر اللائق، لأن بعض أنواع الشكر من الأساس لا يكون شكراً إذا كان غير لائق بالمشكور، بل قد يكون إهانة وهتكاً. فقد لا يكون ثمة مانع من صدور ما يُحسَب أنه شكر، لكن لعدم تشخّص الجهة بسبب الظن أو الإجمال يكون الصادر في حقيقته إهانة، لأنه يتعارض مع الطبيعة الحقيقية للمشكور، كمن يريد أن يشكر الخالق، فيتوجه بالشكر إلى اثنين أو ثلاثة بسبب الظن

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول، مصدر سابق، ج٤ ص٢١٤.

وعدم وضوح الوحدانية عنده، كما كان يفعل بعض الزرادشتية المعتقدين بوجود إلهين واحد للنور والآخر للظلمة، فإن هذا النوع من الشكر ليس شكراً كما يتصوره الشاكر، وإنما هو إهانة وهتك لمقام المشكور.

الثاني: العقل إنما يستقل بكفاية المعرفة الإجمالية لا الظنية في حال التعذّر، وأما مع إمكانية المعرفة التفصيلية فالعقل يستقل بوجوبها وعدم كفاية حتى الإجمال.

هذا كله بناء على القول بإمكانية التعّذّر في تحصيل العلم التفصيلي، وأما على القول بإمكانية التحصيل مطلقاً - لوضوح وكثرة آيات الله سبحانه وتعالى في الواقع الخارجي الملموس لكل أحد، وبالتالي فإن كل تردد إنما هو نتيجة طبيعة للتقصير لا القصور-، فلا مجال للقول حتى بالمعرفة الإجمالية.

وأما الظن فلا مجال له من الأساس، لا مع القدرة على تحصيل العلم التفصيلي، ولا مع التعذّر، فمع عدم إمكانية تحصيل المعرفة التفصيلية، يمكن أن تتأتى المعرفة الإجمالية، وآنئذ لا موضوع للظن، وأما مع تعذّر المعرفة الإجمالية أيضاً - وهي نظرية غير صحيحة لتأتي الإجمال لا أقل بأدنى تأمل ونظر-، فلا يُكتفَى بالظن لأنه ليس معرفة، وإنما هو كشف ناقص، والكشف الناقص كلا كشف، كما عبّر عنه آية الله الشيرازي[(١)]، وهو ما أشارت إليه الآية المباركة في قوله تعالى: ﴿**وَمَا لهمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً**﴾ (النجم: ٢٨)، وقوله سبحانه: ﴿**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ**﴾ (يونس: ٣٦).

٢- **الأمن من الضرر المحتمل**. فالمعرفة تترتب عليها واجبات والتزامات ضرورية، والتقصير في هذه الواجبات تترتب عليه آثار سيئة

(١) المصدر نفسه، ص٢٢١.

كالعقاب، ومع ضبابية المعرفة الناشئة من الظن والإجمال يتعذّر الإلتزام بالواجبات بالشكل الصحيح، الأمر الذي يستوجب الوقوع في الضرر، لهذا يستقل العقل بضرورة تحصيل المعرفة التفصيلية، حتى يمكن القيام بالواجبات المفروضة بالوجه الصحيح، لدفع كل ضرر محتمل.

وما يمكن أن يُبرر به لكفاية الظن أو العلم الإجمالي في دفع الضرر المحتمل، لإمكانية الإلتزام بالواجبات بنحو ما، يمكن أن يستقل العقل بكفايته، يجاب بما أجيب به في الأمر الأول تماماً، لأن المطلوب ليس مطلق الإلتزام بالواجبات وبأي نحو كان، وإنما المطلوب الإتيان بها على الوجه الصحيح، وبلا معرفة تفصيلية لا يتأتى ذلك، ثم إن الظن لا موضوع له مع إمكانية تحصيل العلم الإجمالي بأدنى نظر، والعلم الإجمالي أيضاً لا يُكتفَى به إلا مع تعذّر التفصيلي، بناء على القول بالتعذّر، وإلا فلا مجال له من الأساس.

بهذا يتبيّن لنا بوضوح أن العقل يستقل بالقول بضرورة تحصيل المعرفة التفصيلية في أصول الإعتقاد.

وهذا لا يعني عدم تدخل الأدلة النقلية في التأكيد على هذا الوجوب، بل التدخل حاصل فعلاً، لكن لا من باب الأمر المولوي المؤسِّس لأصل الوجوب، وإنما من باب الإرشاد لما استقل العقل بوجوبه، إيضاحاً له وتأكيداً على أهميته، وإلا لكانت تحصيل حاصل، وهو لغوٌ لا يجوز صدوره من الحكيم، فما بالك بأحكم الحكماء وهو الله سبحانه وتعالى.

منهج التحصيل:

من الواضح حسب ما تم من بحث أن المناط في المعرفة المطلوبة هنا: بلوغ حد الإذعان والاعتقاد الجازم بالأصل الاعتقادي.

فإذا تحصّلت المعرفة بهذا المستوى من أي طريق كان فهو، وإلا وجب

الإجتهاد والنظر لتحصيل الاعتقاد التام، فالأصل تحصيل الاعتقاد لا النظر، وهو ما يمكن الإدعاء بكونه مؤدى الدليل العقلي، في مقابل من اعتبر المؤدى خصوص النظر، بتقريب «أن من ترك النظر، واكتفى بالتقليد في الأصول، كان معرَّضاً للخطر العظيم، فيجب النظر تجنّباً عن الخطر المحتمل، أما معرّضية تارك النظر، فلأن الأديان والمذاهب مختلفة متشتتة، وكل صاحب دين يرى أن الحق معه، وأن تارك دينه معاقب بالعقاب الشديد، فلو اكتفى الشخص بالتقليد، احتمل مخالفة دينه الواقع مما يعرضه للعقاب الدائم، فيجب النظر تخلّصاً من المعرّضية، وهذا ما استقل به العقل، وهو المعبّر عنه بأن دفع الضرر المحتمل واجب»[1].

لكنه محل تأمل، باعتبار أن المعرَّض للخطر العظيم ليس تارك النظر بوجه مطلق، وإنما المكتفي بالظن والشك، أما المحرز للعلم والإعتقاد الجازم المطابق للواقع، فلا يُحتمل في حقه ضررٌ ما عقلاً، وإن لم يكن ذلك الإحراز عن نظر، نعم لو لم يحرز العلم فإنه يعاقب على ترك النظر لوجوبه في حقه خاصة.

هذا ما يمكن إستفادته من دليل العقل، والنصوص النقلية ترشد إلى ذلك، حيث أنها جعلت المناط تحصيل العلم والإيمان التام، كما في قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**﴾ (محمد: من الآية١٩)، وقوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً**﴾ (النساء: ١٣٦)، وما ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**أول الدين معرفته**»[2]، وما إلى ذلك من النصوص.

---

(١) الفقه، آية الله السيد محمد الشيرازي، ج١ ص٤٥٥، الطبعة الثانية ١٤٠٧، دار العلوم- بيروت.

(٢) نهج البلاغة، ج١ ص١٤، تحقيق الشيخ محمد عبده، الناشر: دار المعرفة- بيروت.

والقول بتخصيص الآيات الحاثة على النظر لهذه العمومات[١] مبني على عدم إمكانية إحراز العلم بدون النظر، أما على فرض الإمكان فلا داعي للقول بالتخصيص، لأن المطلوب هو العلم، والنظر ما هو إلا طريق لإحراز العلم، ومع تصوّر طرق أخرى لا داعي للقول بموضوعية النظر.

لذلك فإن سائر ما استدل به علماء الكلام والأصول والفقه على وجوب النظر في أصول الإعتقاد لإحراز العلم، وعدم كفاية التقليد، يمكن صرفه إلى هذا المعنى، وهو أن وجوب النظر إنما يكون في حال التردد والظن، لا مع إحراز العلم، مع إمكان التسليم بأن الغالب تحصّل العلم التام عبر النظر والإجتهاد، لكن ذلك لا يثبت للنظر موضوعية كي يُتمسَّك به حتى مع إحراز العلم، فهو مجرد طريق.

لهذا فإن ما استُدل به على وجوب النظر من ذم الآيات المباركة للكفار لإتباعهم الآباء بلا نظر، كقوله تعالى: ﴿**فَلا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ**﴾ (هود: ١٠٩).

أو الآيات الحاثة على التفكر والنظر، كقوله سبحانه: ﴿**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمّىً وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ**﴾ (الروم: ٨)، وقوله عز وجل: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ (يونس: ١٠١).

وكذلك الروايات، من بينها ما اشتهر عن النبي ﷺ حين نزلت الآيات: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي**

(١) المصدر نفسه، ص٤٥٨.

خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١)، حيث قال: « **ويلٌ لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل ما فيها** »[١]، وأمثال ذلك من النصوص.

كلها مبنية على عدم إحراز العلم التام المطابق للواقع، وأما مع إحرازه فلا دليل على موضوعية النظر ووجوبه، وعدم كفاية العلم المحرَز.

وبناء على ذلك لا موضوعية للنظر والإجتهاد في الأصول الإعتقادية، إذ المناط الحقيقي إنما هو تحصيل العلم بمستوى يتحقق معه الإذعان والإعتقاد الجازم المطابق للواقع، فبأي طريق حصل العلم فهو وإن كان عن تقليد، والظاهر أن قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** ﴾ (النحل: ٤٣) فيه عموم يشمل التكاليف الفرعية والأصول الإعتقادية، فيجوز الرجوع إلى أهل الإختصاص والعلم فيهما.

ولعل في السيرة المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام ما يشي بذلك، حيث كان الناس يرجعون إلى العلماء في شؤونهم العلمية على صعيد الفروع والأصول، من غير أن يصدر ثمة إنكار من أحد من المعصومين عليهم السلام.

وما أجاب به الشيخ الطوسي على ذلك في العدة بقوله بأن « على بطلان التقليد في الأصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك، وهذا كاف في النكير »[٢]، فيجاب بعدم نهوض تلك الأدلة من الأصل على حرمة التقليد، حتى يقال بأنها إنكار للسيرة، فغاية ما تثبته وجوب تحصيل العلم فقط كما سبق الكلام.

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ج٢ ص٤٧٠، الطبعة الأولى ١٤١٥، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت.

(٢) عدة الأصول، الشيخ الطوسي، ج٢ ص٧٣١، الطبعة الأولى ١٤١٧، المطبعة: ستاره- قم.

وأما ما اعترض به المحقق الحلي على القول بجواز التقليد في الأصول من القول بأن «التقليد قبول قول الغير من غير حجة، فيكون جزماً في غير موضعه، وهو قبيح عقلاً»[١]، وأنه «لو جاز تقليد المحق لجاز تقليد المبطل»[٢]. فيناقش بأن المناط تحقق الجزم، وهو حاصل فعلاً وإن كان بفعل العودة إلى كلام الغير، والجزم حجته ذاتية لا يفتقر إلى حجة من جانب آخر، ثم ما هو الوجه في القبح العقلي هنا، مادام المحرَز هو العلم، فلا العمل بالعلم قبيح عند العقل، بل هو حسن، ولا التقليد المورث للعلم قبيح في الميزان العقلي، مادام الدليل نصّاً وسيرة لا يأباه.

فالدليل الرافع للقبح في العمل بالتقليد المورث للظن في الفروع، هو عينه جارٍ في التقليد المورث للعلم في الأصول، وأهم أفراده السيرة القطعية المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام، وما يمكن أن يقال هنا بأن السيرة لبّية فلا تُثبت أكثر مما هو متيقّن، وهو لا يعدو التقليد في التكاليف الفرعية، يورد عليه بأن من المتيقن أيضاً رجوع الكثيرين من الناس في شؤونهم الإعتقادية إلى أهل العلم حتى في زمان المعصوم عليه السلام، ولم يثبت إنكار وردع، وعدم الردع إمضاء. أضف إلى ذلك العموم الظاهر من الأدلة اللفظية الشامل للفروع والأصول.

وأما بالنسبة لقوله الآخر، فلا ملازمة عقلية بين جواز تقليد المحق وجواز تقليد المبطل، مادام قد تحقق في شأن الأول المناط وهو العلم المطابق للواقع، ولم يتحقق في الثاني سوى الجهل المخالف للواقع.

---

(١) معارج الأصول، المحقق الحلي الشيخ نجم الدين الهذلي، ص١٩٩، الطبعة الأولى ١٤٠٣، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) المصدر نفسه.



الطبيعة الذاتية للمعرفة في التفاصيل والفروع

أفق البحث:

بعد ما تعرضنا له وبإسهاب في البحث السابق من إيضاح للأفق والموضوع، الذي تمثّل في أمّهات الأصول الإعتقادية، يكون قد اتضح لنا نتيجةً لذلك الأفق والموضوع فيما دونه من المعارف الدينية، التي تشكِّل أفقاً لهذا البحث الذي نحن بصدده.

فكل ما يُعَد من المعارف الدينية غير الأصول الإعتقادية بمستواها المقنَّن في البحث السابق، يشكِّل أفقاً لهذا البحث، ويمكن فرزه في قسمين:

الأول: الفروع والتكاليف الإلزامية والترخيصية، كأحكام العبادات والمعاملات السياسية والإجتماعية والإقتصادية وما أشبه.

الثاني: تفاصيل الإعتقادات، كتفاصيل الصفات الإلهية وصفات المعصومين عليهم السلام، وتفاصيل المسائل المرتبطة بالعالم الأخروي كالقبر والقيامة وما إلى ذلك.

مستوى المعرفة:

كل ما تيسّر تحصيل العلم به لا يكتفى فيه إلا بالعلم، لأن المطلوب في الأصل تحصيل الحق والحقيقة الدينية، ولا يتسنى ذلك إلا بالعلم، فإذا تأتّى

العلم لا يبقى مجال لغيره شكّاً كان أو ظنّاً، لأن الشك والظن لا يعدان كاشفين تامين عن الحق، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا لهمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً**﴾ (النجم: ٢٨).

فالكاشف التام عن الحق إنما هو العلم لا غير، ولذلك أمرت الآيات والروايات بتحرّي العلم والعمل على طبقه، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾ (الاسراء: ٣٦)، وقوله عز وجل: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ**﴾ (الحج: ٨).

وفي هذا السياق روى بن إدريس الحلي في السرائر[1] نقلاً من كتاب مسائل الرجال لعلي بن محمد عليه السلام أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا[2].

وأما ما لم يتيسّر تحصيل العلم به، فيمكن الإكتفاء فيه بما اكتفى به الشارع المقدس من مستويات ومراتب، مما يُحرَز بواسطة الطرق والمناهج العلمية المعتبرة عنده إما على نحو التأسيس أو الإمضاء، وما لم يكتف به الشارع كالشك والظن المطلق فلا يصح التمسك به والتعويل عليه، وإنما يجب حينئذ التنزّل إلى الوظائف المقرَّرة من قبل الشارع نفسه كالبراءة و الإحتياط و التخيير كلٌّ حسب موارده الخاصة.

---

(١) ورواه محمد بن الحسن الصفار قال حدثنا محمد بن عيسى قال أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابة إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه، ثم ذكر النص نفسه المذكور أعلاه.

(٢) السرائر، محمد بن ادريس الحلي، ج٣ ص٥٨٤، الطبعة الثانية ١٤١١، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين- قم.

بناء على ذلك يتضح أن المستوى المعرفي المقرر في هذا الحقل العلمي يمكن تصنيفه في مستويات ثلاثة (العلم الوجداني، الظن المعتبر - = العلم التعبّدي-، الظن المطلق بما يشتمل على الشك وما دونه)، وما يصح العمل به خصوص الصورتين الأولتين، وأما الثالثة فليست مورد قبول عند الشارع المقدس. وفيما يلي سنتعرض لكل واحدة من الصور على حدة، ونتأمل في المبررات العقلية والشرعية لها.

المستوى الأول: العلم الوجداني:

العلم الوجداني هنا بمعنى المعرفة التامة والإعتقاد الجازم بالحكم الديني، بالمعنى نفسه الذي سبق إيضاحه في الفصل الأول.. وإنما أطلق عليه الشيخ الأنصاري القطع[١]، وتبعه في ذلك سائر علماء الأصول[٢]، تحرّزاً من عدم ملائمته لمبحث التجري[٣]، الذي يبتني على القطع غير المصادف للواقع[٤]، وذلك لا ينسجم مع العلم واليقين، للزوم مصادفتهما للواقع، بخلاف القطع الذي قد يصادف وقد لا يصادف، والعلم المطلوب في البحث الفقهي شامل للمصادف ولغيره، لهذا كانت التسمية بالقطع أولى.

لكن القول بأن العلم واليقين من لوازمهما المطابقة للواقع محل نظر، فالظاهر أن اللازم منهما ليس خصوص المطابقة، وإنما الإعتقاد بالمطابقة سواء كانت المطابقة فعلية أو لم تكن، فاعتقاد المكلف بمطابقة ما توصل إليه

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١ ص٢٦.

(٢) أنظر مثلاً كفاية الأصول، مصدر سابق، ص٢٩٧. وفوائد الأصول، للشيخ محمد علي الكاظمي، تقريرات الميرزا النائيني، ج٣ ص٦، الطبعة الأولى ١٤٠٩، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين- قم.

(٣) كما فسّره بعض شرّاح كتاب فرائد الأصول. دروس في الرسائل، الشيخ محمدي الباميانى، ج١ ص١١، الناشر: دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث ١٩٩٧.

(٤) كمن يقطع بكون شيء خمراً، فيشربه عصياناً، ثم يتبين كونه عصيراً مثلاً.

للواقع يُعَد علماً وإن كان في الحقيقة غير مطابق للواقع، فلا اختصاص في النصوص الدينية للعلم بما صادف الواقع فقط، وإنما الظاهر منها في موارد هذا البحث - = التكاليف الفرعية وتفاصيل الإعتقادات لا الأصول- ما يجزم به المكلف من أحكام ومفاهيم دينية معتقداً مطابقتها للواقع وإن لم تكن هي كذلك فعلاً. نعم استخدامات مثل (حق اليقين)[١] و (عين اليقين)[٢] في الآيات المباركة يُفهَم منها خصوص المطابق للواقع.

لذلك لا داعي لهذا التفصيل بين مادتي العلم واليقين ومادة القطع، والأوجه استخدام مادتي العلم واليقين في المقام - = البحث في المجال الديني- لإقتصار النصوص الدينية عليهما.

بهذا يكون العلم الوجداني المقصود هنا الإعتقاد الجازم في نفسية المكلف بحكمٍ أو مفهومٍ دينيٍ ما، سواء طابق ذلك للواقع أم لم يطابقه.

وهذا المستوى من المعرفة يجب اتباعه من غير حاجة لإثبات شرعي له ولحجيته، لأن حجيته ثابتة بالدليل العقلي، وذلك أن العلم الوجداني له طريقية ذاتية كاشفة عن الواقع، ولا يفتقر لدليل آخر من الخارج يصرح بكاشفيته، فلم يطلق عليه علمٌ إلا لأنه طريق كاشف عن الواقع، وإلا لما صح مثل هذا الإطلاق، ولذلك تنتفي الحاجة لأي جعل شرعي لإثبات تلك الطريقية الكاشفة، «إذ لا معنى لجعل ما هو حاصل بذاته، بل الجعل مستلزم لتحصيل ما هو حاصل بالتكوين بالتشريع وهو محال»[٣] لأنه لغو، واللغو لا يجوز من الحكيم سبحانه وتعالى.

وما كان حاله هكذا من حيث الكشف عن الواقع، يستقل الدليل

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥)
(٢) كما في قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٧)
(٣) دروس في الرسائل، مصدر سابق، ج١ ص١٢.

العقلي بالقول بحجيته ووجوب العمل على طبقه، إذ مادام المطلوب العمل على طبق الواقع، والعلم الوجداني طريق للكشف عن ذلك الواقع، فإن العقل يقول بلا معونة من الشارع بحجية هذا العلم.

ولا يتنافى ذلك مع ورود أدلة شرعية تنص على حجيته، لإمكان ورودها في مقام التأكيد على ما ثبت بالعقل المستقل.

فالعلم الوجداني في الأحكام والأمور المتصلة بالدين، بأي طريق عقلائي أحرِز فهو حجة يجب الإلتزام به والعمل على طبقه، كما لو أحرز بالدليل المتواتر أو الإستماع المباشر الذي لا مجال للإحتمال فيه.

ولا تشمل تلك الحجية ما لو حصل العلم بطريق غير عقلائي مع الإلتفات إلى كونه كذلك، كالطريق المصطلح عليه في علم الأصول بقطع القطّاع، لأن القطع السريع والكثير الذي يحصل بالطرق غير المعتادة، كالقطع بسبب هبوب الريح أو نزول الطير وما أشبه، لا يعتبر تكويناً من القطع في نظر العرف إذا التفت القطّاع إلى كونه قطّاعاً، وما كان كذلك تنصرف عنه الأدلة الدالة على وجوب العمل بالعلم والإعتقاد، لأن المقصود منها القطع العرفي لا ما خرج عن المتعارف، ويتأكد ذلك فيما إذا كان المطلوب من المكلف «حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للإعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع»[1].

وأما قطع القطّاع غير الملتفت إلى كونه قطّاعاً، فقد رجّح بعض الأصوليين القول بحجيته، لعدم التفاوت في النظر العقلي بين الطرق المتعارفة المنشِّئة للقطع وغير المتعارفة، إذ المناط كون المكلف عالماً وقاطعاً بحسب اعتقاده وهو كذلك هاهنا، وقد صرّح بذلك الآخوند الخراساني في الأمر السادس من مبحث القطع، - وإن كان يظهر من عبارته الآتية عدم

(١) فرائد الأصول، ج١ ص٦٧.

التفريق بين القطّاع المتلفت وغير الملتفت، لكن بعض الفقهاء وجهوا كلامه إلى خصوص غير الملتفت- حيث قال: «لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما رتب على القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه - كما هو الحال غالباً في القطّاع- ضرورة أن العقل يرى تنجّز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الإعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الإحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله»[1].

إلا أن كاشف الغطاء قال بعدم حجّية هذا النوع من القطع على وجه الإطلاق، فهو عنده بمنزلة كثير الشك الذي لا اعتبار لشكّه عند الشارع المقدس كما هو ظاهر عبارته، فقد قال: «وكثير الشك عرفاً ويعرف بعرض الحال على عادة الناس لا اعتبار بشكه، وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنه، فإنه يلغو اعتبارهما في حقه»[2]. وتبعه في ذلك جماعة منهم صاحب الفصول وصاحب الجواهر[3]، واشتهر في ألسنة المعاصرين للشيخ الأنصاري حسب ما ذكره الشيخ نفسه في فرائده[4].

المستوى الثاني: الظن المعتبر:

عمدة موارد هذا المستوى النتائج المعرفية الظنّية المستنبطة من الروايات المصطلَح عليها في علم الأصول بأخبار الآحاد، وهي التي لم تبلغ

---

(١) كفاية الأصول، ص٣١٠.

(٢) كشف الغطاء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ج١ ص٦٤، طبعة حجرية، الناشر: مهدوي - أصفهان.

(٣) دروس في الرسائل، مصدر سابق، ج١ ص٩٢.

(٤) فرائد الأصول، ج١ ص٦٤.

حدّ التواتر من الناحية السندية[١]، وسائر الموارد تعود إليها في حقيقة الأمر، كالنتائج المعرفية المستندة لبعض الطرق الظنية مثل الإجماع، والسيرة العقلائية والمتشرعية، والشهرة العملية والفتوائية، لأن هذه الطرق بأجمعها إذا لم تكن في نهاية المطاف مستندة إلى الأخبار بمعناها الأعم - الشامل للقول والفعل والتقرير - فلا اعتبار لها.

فأخبار الآحاد لأنها لم تبلغ حدّ التواتر ولم يُقطَع بصدورها عن المعصوم عليه السلام، فهي لا تورث إلا ظنّاً بالحكم الشرعي أو المفهوم الديني. ومع ذلك فإنها من المستثنيات من حرمة العمل بالظن، ويمكن ترتيب الآثار العلمية والعملية لما يُستنتَج من معارف ظنّية بواسطتها (= الأخبار).

بمعنى أن النتائج الظنية المستنبطة بواسطة أخبار الآحاد يصح الإعتماد عليها، مع أنها لا تتعدى مرتبة الظن[٢] ولا ترقى لمستوى العلم الوجداني،

---

(١) قسّم علماء الأصول الأخبار إلى ثلاثة أقسام، الأول: المتواتر وهو المقطوع بصدوره من المعصوم عليه السلام، الثاني: المحفوف بالقرينة وهو أيضاً يصل حدّ القطع بالصدور لكن بمعونة القرائن لا مجرداً عنها، ويُعامَل معاملة المتواتر، الثالث: الآحاد وهو ما لم يبلغ حد القطع بالصدور، بل يكون مظنون الصدور. والأخير تارة يكون صحيحاً، وذلك فيما إذا كان جميع الرواة الواقعين في سنده من الإمامية الثقاة، وتارة يكون موثقاً، وذلك حين يقع في طريقه ثقة غير إمامي، وتارة يكون حسناً، وهو حينما يكون في سنده إمامي ممدوح فقط وغير موثق بشكل صريح، وتارة يكون ضعيفاً، وذلك حين يكون أحد رواته أو جميعهم من غير الموثقين ولا الممدوحين. وقد أجمع الفقهاء على الأخذ بالمتواتر والمحفوف بالقرينة، وأما الآحاد فالمعاصرون تبانوا تقريباً على العمل بالصحيح والموثق والحسن، في حين بنى بعض المتأخرين كالشهيد الأول وإبنه في منتقى الجمان وصاحب المعالم على عدم الأخذ بالموثق، وأما الضعيف فالكل على عدم الأخذ به، إلا إذا كانت هناك قرائن تدل على اعتباره، ضمن موازين مبحوثة مفصلاً عند علماء الأصول.

(٢) وإن كان قد أطلق عليها المحقق النائيني (العلم التعبدي)، بمعنى أن الشارع اعتبرها علماً مع أنها في حقيقتها لا تتجاوز مرتبة الظن. أنظر في ذلك فوائد الأصول، مصدر سابق، فصل المباحث الظنية.

وذلك لما ثبت من قبول الشارع المقدس بالعمل بأخبار الآحاد.

فهذه الأخبار مع أنها لا يورث غير الظن، لكن يصح التعويل عليها والعمل طبقاً للنتائج المعرفية المستنبطة منها، وذلك اعتماداً على الثابت من سيرة العقلاء المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام، إذ أن الشواهد التاريخية تشير بوضوح إلى وجود تبانٍ في ساحة العقلاء على العمل بالخبر الواحد المنقول عبر الثقاة، من غير أن يصدر ردعٌ من المعصوم عليه السلام يمنع من التمسك به، بل صدرت إمضاءات كثيرة تؤكد على صحة العمل بمقتضاه.

ولذلك يمكن القول بأن جميع النصوص الدينية التي ساقها الأصوليون للتدليل على صحة العمل بالخبر الواحد، إنما هي إمضائية وليست تأسيسية، فهي في سياق إمضاء السيرة المتعارفة عند العقلاء، ولحن الكثير منها (= النصوص) يظهر منه ذلك، كما هو ملاحظ في صحيحة أحمد بن اسحاق[١] عن أبي الحسن -الهادي- عليه السلام قال: «سألته وقلت: من أعامل أو عمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون.

وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد - العسكري- عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري وابنه ثقتان، فما أديا عني فعني يؤديان، وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»[٢].

وصحيحة عبد العزيز المهتدي[٣] قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام:

---

(١) رواها الكليني عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أبي علي أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن الهادي عليه السلام. والجميع ثقاة.

(٢) الكافي، مصدر سابق، ج١ ص٣٣٠.

(٣) محمد بن مسعود قال: حدثني محمد بن نصير، قال: حدثنا محمد بن عيسى، قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي القمي. وقال محمد بن نصير: قال محمد بن عيسى: وحدّث الحسن بن علي بن يقطين بذلك أيضاً. وجميعهم ثقاة.

جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم[١].

فيظهر منها أن العمل بخبر الثقة متسالم عليه، حيث أن السائل لم يسأل عن المبنى (= جواز العمل بخبر الثقة)، وإنما سأل عن المصداق، فهل يونس بن عبد الرحمن ثقة حتى أطبق عليه المبنى العقلائي القائل بجواز العمل بخبر الثقة أم ليس ثقة، فالإمام عليه السلام أجاب بأنه ثقة، ولذلك يجوز العمل برواياته.

وكذلك الصحيحة الأولى، فالإمامان عليهما السلام أخبرا عن وثاقة العمريين، ولم يؤسسا لأصل العمل بالخبر الواحد.

لذلك تكون هذه النصوص من قبيل الإمضاء لما هو متسالم عليه في ساحة العقلاء. والإمضاء بهذا النحو تأكيد على العمل بالسيرة، وإلا فقد كان يكفي في الإستدلال بها عدم الردع عنها من قبل المعصوم عليه السلام، وهو الوجه الذي استدل به صاحب الكفاية، فهو بعد أن أشكل على بعض الوجوه المستند إليها كأدلة في المقام، خلص إلى القول: «فيرجع إلى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به في الشرعيات أيضاً»[٢].

وأما ما أقامه بعض العلماء المتقدمين - وظهر له أثر عند بعض

---

(١) اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسي، ج٢ ص٧٨٤، الطبعة ١٤٠٤، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) الكفاية، مصدر سابق، ص٣٤٨.

المعاصرين[١]- من ثبوت الردع عنها في العديد من النصوص الشرعية، فقد أجاب عنه مشهور الأصوليين بالعديد من الوجوه.

فقد تمسّك مثل السيد المرتضى[٢] والقاضي بن البراج[٣] وابن زهرة[٤] والطبرسي[٥] وابن إدريس الحلي[٦] بالآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم - وقد أشير إليها في صدر هذا البحث- والآمرة بالأخذ بما وافق الكتاب وما أشبه، بدعوى أنها رادعة عن العمل بالسيرة في الشرعيات، لكن المشهور أجاب عنها بالتخصيص بما ورد من إمضاءات في العديد من الأخبار التي بلغت حدّ التواتر الإجمالي[٧] بحسب تعبير الآخوند[٨]، وباختصاص بعضها بموارد الأصول الإعتقادية، وبعضها الآخر بما ثبتت

(١) انظر مثلاً: «مصادر المعرفة الدينية: خبر الواحد نموذجاً»، محمد جواد الموسوي الغروي، الطبعة الأولى ١٤٢٥، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت.

(٢) قال: «فصل في إثبات التعبد بخبر الواحد أو نفي ذلك: الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك». الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢ ص٥٢٨، الناشر: دانشكاه طهران.

(٣) قال: «وأما السنة فيحتاج أن يعرف منها شيئاً: المتواتر والآحاد ليعمل بالمتواتر دون الآحاد». المهذّب، القاضي ابن البراج، ج٢ ص٥٩٨، الناشر: جامعة المدرسين- قم، ١٤٠٦.

(٤) قال: «وما يتعلق به المخالف في تحريم المتعة من الأخبار، أخبار آحاد لو سلمت من القدح في رواتها والمعارضة لها، لم يجز العمل في الشرع بها». غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهرة الحلبي، ص٣٥٩، الطبعة الأولى ١٤١٧، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

(٥) قال في تفسير آية النبأ: «وفي هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل». مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٩ ص٢٢١.

(٦) السرائر، محمد بن إدريس الحلي، ج١ ص٥٠ - ص٥١.

(٧) للعلم الإجمالي بصدور بعضها عن الأئمة عليهم السلام الناشئ من كثرتها واتحاد موضوعها وصحة أسانيد الكثير منها.

(٨) الكفاية، ص٣٤٧.

مخالفته للكتاب، وما إلى ذلك مما يمكن مراجعته في بحوث الأصول المفصَّلة.[1] مع أن هذا الإشكال في حقيقة الأمر منحصر في البعد النظري في الغالب، لأن المانعين من العمل بالخبر الواحد، يلتزمون بأغلب ما روي في الكتب الأربعة لإدعائهم التواتر فيها.

من هنا يتبيّن بأن المستوى المعرفي المطلوب أولاً في هذا الأفق البحثي (= الفروع وتفاصيل الأصول) العلم الوجداني، كما كان عليه الأمر تماماً في البحث السابق المختص بالأصول الإعتقادية، لكن لو لم يُحرَز العلم الوجداني، يمكن التمسك بالظنون المعتبرة عند الشارع، وعمدتها الظنون المستندة إلى أخبار الآحاد.

المستوى الثالث: الظن المطلق:

تنفرز أمامنا من خلال الإستعراض السابق المستويات المعرفية المقبولة شرعاً في هذا الأفق من البحث، وهي تنحصر في مستويين: العلم الوجداني، والظن المعتبر. وبناء عليه تكون بقية الظنون مشمولة للأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن، ويصطلح عليها هنا بالظن المطلق، وهو عبارة عن كل ظن ناشئ بواسطة طريق لم يدل دليل خاص على اعتباره، كي يكون خارجاً بالتخصيص عن العمومات المحرِّمة للعمل بالظن، كالظنون الناشئة بواسطة الأذواق العامة أو الإستحسانات أو القياس، وما إلى ذلك مما لم يصدر من الشارع دليل خاص يدل على اعتباره، لا تأسيساً ولا إمضاءً.

والوجه التحليلي راجع إلى أن الشارع تشدد في رفض النتائج الظنية، حتى وإن كان الذوق العام يستحسنها، لأنها في واقع الأمر ليست تعبيراً عن الحق الذي أُمِرنا باتباعه، كما هو صريح قوله تعالى: **﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا**

---

(١) للتفصيل يمكن مراجعة: «الكفاية، مصدرر سابق، ص٣٣٩» و «دروس في الرسائل، مصدر سابق، ج١ ص٤٤٨ – ص٤٦١».

ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (يونس: ٣٦).

وفي هذا الصدد روى الكليني بسند عن زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ قال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسّره أم بجهل؟ قال: لا بعلم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، إلى أن قال: **ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت**[1].

لذلك كل ما لم يكن علماً فهو من الجهل الذي لا يكشف عن الحق، وإنما أُمِرنا باتباع الحق، لذلك لا يصح التمسك بأي ظن، إلا ما ورد بشأنه دليل خاص من الشارع يجيز لنا الأخذ به.

هذا ما تسالم عليه الأصوليون على فرض انفتاح باب العلم، أي توفر سائر المتطلبات العلمية من النصوص وغيرها المعينة على كشف الحكم الديني. وأما على فرض الإنسداد فيصح التعويل على الظنون، بمقتضى حكم العقل، لأن المكلف إذا لم يتحصل بعد الفحص والتتبع على علم وجداني بسبب انسداد باب العلم ولا ظن معتبر بسبب انسداد باب العلمي، ولا يحرز سوى الظنون المطلقة، فإن العقل يحكم بأن العمل بها مؤمن من العقاب، إذ لا يمكن تحصيل غيرها، ماعدا القياس الذي قال البعض بعدم جواز التمسك بنتائجه الظنية حتى على فرض الإنسداد، باعتبار أن الأخبار المتواترة الناهية عن العمل به يظهر منها عدم الإختصاص بحال الإنفتاح وإنما هي شاملة لحال الإنسداد أيضاً، وأن موضوع الإنسداد الذي يترتب عليه جواز العمل بالظن عدم وجود العلمي (= الدليل المعتبر)، وتلك

---

(١) الكافي، ج٨ ص٣١١.

الأدلة المتواترة الدالة على حرمة العمل بالقياس علمية توجب عدم العمل به، فيكون القياس خارجاً موضوعاً عن حكم العمل بالظن في حال الإنسداد[١].

ومع ذلك فالأصوليون تبانوا على كون الإنسداد مجرد فرضية نظرية، وإلا فالعلم بابه مفتوح، إذ أن من أهم مقدمات دليل الإنسداد: إنسداد باب العلم والعلمي إلى الكثير من التكاليف المعلوم إجمالاً ثبوتها في الشريعة خصوصاً إذا كانت من الإبتلاءات المعاصرة، حيث لا يمكن تحصيل العلم الوجداني بها، ولا الدليل المعتبر الدال عليها، مع عدم إمكان التنزّل إلى الوظائف الشرعية المقرَّرة بواسطة الأصول العملية من إحتياط وبراءة واستصحاب وتخيير.

لكن هذه المقدمات غير تامة، فإذا لم يمكن تحصيل العلم الوجداني بالحكم الديني، كما هو واقع فعلاً، فإنه يمكن تحصيل العلمي عبر الأخبار المعتبرة المنقولة عن الثقاة، وبواسطتها ينحل العلم الإجمالي للتكاليف الثابتة في الشريعة[٢]. ولذلك فدليل الإنسداد مجرد فرضية.

مؤدى القول، أن كلمة الأصولي والفقيه المختص بشأن الظن المطلق، يظهر منها إطباق على عدم صحة العمل به من أي طريق حصل، والإختلاف الجاري بينهم في مبحث المقاصد العامة للتشريع لا يطال المبنى وإنما هو اختلاف في المصداق لا أكثر، إذ أن المانع من الإستناد إلى المقاصد والداعي للتمسك بها، كلٌ منهما يبني على عدم جواز العمل بالظنون المطلقة في حال الإنفتاح، ولكنهم يختلفون في كون المقاصد هل هي من الظن المطلق أم تشملها أدلة الظنون المعتبرة.

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول، مصدر سابق، ج٤ ص١٨٩.

(٢) للتفصيل يمكن مراجعة كفاية الأصول، ص٣٥٧.

فالقائلون بجواز العمل بالمقاصد العامة للتشريع، يذهبون إلى أن نتائجها من قبيل الظن المعتبر لا الظن المطلق، شأنها شأن الخبر الواحد، لأن المناط هو الظهور، والظهور تارة يستوحى من نص خاص، وتارة من مجموع نصوص. والسيرة العقلائية والمتشرّعية التي قامت على جواز العمل بالظهور المستوحى من نص خاص، هي بذاتها قامت على جواز التمسك بالظهور المستوحى من مجموع نصوص، والتاريخ الفقهي ممتلئ بالشواهد من هذا القبيل.

أما المانعون من العمل بالمقاصد، فيذهبون إلى أن السيرة دليل لبي لا يؤخذ فيه إلا بالحد المتيقن، والمتيقن خصوص الظهور الناشئ من نص خاص، فيما عدا ما يمكن القطع بوحدة المناط فيه، وما يلاحظ في التاريخ الفقهي من شواهد إنما هي من قبيل المناط القطعي لا المقصد العام الظني، وبذلك يبقى المقصد العام مشمولاً للأدلة المانعة من العمل بالظن.

مستويات المعرفة بين النسبية والإطلاق

بالنسبة لما سبق تناوله من الطبيعة الذاتية للمعارف على مستوى الأصول الإعتقادية والتكاليف الفرعية، التي تشكل بمجموعها الهوية العامة والتفصيلية للدين، يدور نقاش في الوسط العلمي حول إمكانية إحراز نظريات وأحكام مطلقة، ولربما يصح الإدعاء بأن هذا النمط من النقاش يشكِّل أهم المحاور الفكرية ذات العلاقة بالدين المتداولة في الحقبة الراهنة في المحيط العلمي الإسلامي.

وبلاريب فإن هذه المادة الحوارية تعتبر من صميم الموضوعات المتناولة في البحث الفقهي بالمعنى الأعم، فمن شأن الاستنباط التدليل على ثبات النتيجة المستوحاة بالبرهان العقلي أو النقلي وتغيّرها، والنظر في مدى إمكانية التفاعل بين نشاط الفقيه والظروف الزمانية والمكانية.

لذلك بعد أن فرغنا من الحديث عن الطبيعة الذاتية للمعارف في مجالاتها المختلفة، كان من الضروري أن نتوقف للتعرف على موقف الفقيه تجاه ما يُحرَز من نتائج علمية في تلك المجالات من حيث إطلاقها ونسبيتها.

وقبل ذلك ينبغي أن نحرر محل النزاع في هذا البحث، وذلك من خلال التعرف على طبيعة التصورات الإشكالية التي تفرزها العلوم المعاصرة، كعلم التاريخ الحديث والأنثروبولوجيا والهرمنوطيقا، وبالطبع فإننا لا نريد أن نستفصل البحث في تحرير مواد هذه العلوم، وإنما سنكتفي

بالإشارة السريعة لنتائجها المهمة المرتبطة بمجالنا البحثي فقط.

مباني المعرفة النسبية:

إن المنطلقات التي ينبعث منها المتمسكون بالنظرية النسبية للمعارف متعددة، ولها صلة بالكثير من العلوم الإنسانية الخاصة والألسنيات المعاصرة، لكن ما يترشّح أمامنا من منطلقات مما هو متداول كثيراً في الأوساط العلمية، استنتاجات علم التاريخ الحديث وعلم الإنسان (الإنثروبولوجيا) والهرمنوطيقا، فإنها بأجمعها تضع تساؤلات حول إمكانية الثبات والإطلاق الزماني والمكاني للأحكام والمعارف.

وقد اعتمد العديد من المفكرين المعاصرين على نتائج هذه العلوم في قراءة النصوص الشرعية، ليتوصلوا من خلالها إلى القول بالنسبية المطلقة.

مباني العلوم الإنسانية:

يرى أحد منظّري النسبية في الساحة العربية الدكتور محمد أركون من الضرورة بمكان التمسك بنتائج بعض العلوم الإنسانية عند قراءة أي نص ديني، لأنها ترسم أمام الباحث العلمي النمط الواقعي للأحكام وتخلصه من قيود القراءات التبجيلية كما يعبّر عنها في نص كلامه الآتي، ولعل إحدى تجليات التبجيل في نظره القول بالإطلاق لأنه يتناقض مع نتائج العلوم المعاصرة.

فعلم التاريخ الحديث - علم تاريخ الأديان خاصة- يقدّم نتيجة علمية هامة، تقول باستحالة تعالي الأفكار على الزمان والمكان، إذ أن كل فكرة مهما كان مستواها لابد أن تتأثر بالظرف الزماني والمكاني الذي صدرت فيه، ولا يمكن لأي متحدث أن يتجاوز ذلك ويتكلم فوق حدود الزمان والمكان.

وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) يقول بحتمية تقيّد كل متحدث

بالطبيعة الخاصة للنفسية الإجتماعية، إذ لا معنى لأي كلام ما لم يَراعَ فيه خصوصيات تلك النفسية، ومادامت النفسية الإجتماعية قابلة للتغيّر من مكان لآخر ومن زمان لزمان آخر، فلابد أن تتغير المقولات والأحكام تبعاً لذلك.

وبضم نتائج هذين العلمين يتوصل الباحث إلى القول بالنسبية المطلقة، وأن الأحكام والتعاليم مهما كان مستواها ومستوى قائلها، فهي بالنتيجة لابد أن تكون نسبية[١]. لذلك نجد أركون يُصر على استخدام اصطلاح (الظاهرة القرآنية) ويتجنب المصطلحات المتداولة التي تشي بالإطلاق كاصطلاح (القرآن)، فتحت عنوان «الظاهرة القرآنية» قال: «استخدمتُ هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم استخدم مصطلح القرآن عن قصد. لماذا؟ لأن كلمة (قرآن) مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية. فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية، أو الظاهرة التاريخية. وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، ألخ، على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي»[٢].

وقد علّق المترجم هاشم صالح على هذه العبارة بالقول: «قلتُ الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ. ومن الواضح أن أركون

(١) يمكن مراجعة تفصيل هذا المبنى في كتاب: البحث الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، الطبعة الأولى ١٩٩٩، دار الساقي - بيروت.
(٢) المصدر نفسه، ص.

يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية -ولو للحظة- لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتماً أجواء بيئة معينة وزمن معين »[١].

وأركون بذلك يقدّم قراءة يصفها بالقراءة الوضعية النقدية، لتكون بديلاً عما أسماه بالقراءة الإيمانية التبجيلية[٢]، ويمكن ملاحظة تطبيقات هذه القراءة في كتابه « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني »[٣].

مباني الهرمنوطيقا:

لتشخيص الأطروحة الهرمنوطيقية نحتاج أن نستعرض بشيء من التفصيل تاريخها ومبانيها العلمية.

في الحقيقة إن المشروع الهومنوطيقي قبل أن ننظر إليه كعلم مستقل، هو في واقع الأمر همٌّ يُشغِل تفكير كل قارئ، خاصة إذا كان موضوع قراءته نصاً يكتنفه بعض الغموض ويحتوي على بعض المنغلقات المفتقرة إلى فتح وتفسير غالباً، كالنصوص الدينية التي تتضمّن تشريعات وقيماً وإشارات توجيهية مثيرة، والأدبية التي تزدحم عادة بالإستعارات والعبارات الرمزية والتصويرات التخيّلية.

فكل قارئ منذ أن بدأ عصر النص - أي نص كان دينياً أو فلسفياً أو أدبياً أو غير ذلك- يجد نفسه مدفوعاً كي يفهم النص بمستوى يؤهله لإدراك المعنى المراد من قبل المتكلم.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٥.

(٣) ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

كما أن المتكلم – أي متكلم كان إلهاً أم نبياً أم فيلسوفاً أم أديباً– يضع في اعتباره حال توجيه الخطاب كيفية إفهام المخاطَب مرادَه، ولذلك فإنه يراعي المناهج والطرق المتداولة في الأوساط الخاصة – كأعراف الفلاسفة ومناهجهم إن كان كلٌّ من المخاطِب والمخاطَب فيلسوفاً–، والعامة – إذا كان المخاطَب عامة الناس– بغية إيصال المعنى المراد بصورته الحقيقية.

لذلك فإننا لو أردنا أن نؤرخ للهرمنوطيقا بصفتها همّاً للقرّاء، لكانت انطلاقتها منذ بداية عصر النص، إذ من الطبيعي أن يضع كل قارئ أمامه عدة تساؤلات – هي من صميم الهرمنوطيقا– بمجرد وصول النص إليه، خاصة إذا كان النص يتضمن نوعاً من الإلزام كالنصوص الدينية، من قبيل:

- ما المراد من هذا النص..؟.
- هل المطلوب مني فهمُ شيء خاصٍ منه أم لا..؟.
- كيف يمكن لي أن أفهم المراد الحقيقي منه، وهل ذلك ممكن أم لا..؟.
- هل هو خاص بي أم يشمل غيري..؟.
- هل هو موقوف على لحظتي الراهنة أم فيه قابلية لإختراق الحاجز الزمني..؟.

ولا شك أن هذه التساؤلات بعينها ولكن بشكل معكوس كانت تشكِّل محوراً أساسياً عند المتكلم الحكيم أيضاً، إذ من غير ذلك لا يمكن تصوّر ثمرة لأي نوع من التخاطب.

وعلى أساس هذا النمط من التساؤلات، وما أحرزه المتخاطبون من أجوبة عليها، قامت معاملات البشر مع بعضهم البعض عبر التاريخ، وفي سياقها تبلورت علوم عديدة في الأوساط الدينية والفلسفية والأدبية، لذلك فإن التساؤلات الهرمنوطيقية كانت همّاً عند كل قارئ قبل أن تولد الهومنوطيقا في العصور المتأخرة.

أما الهرمنوطيقا بالمعنى المصطلح اليوم[١] فقد تولّدت تساؤلاتها العلمية في القرن السابع عشر الميلادي من قبل «دون هاور» في كتاب صدر له في العام ١٦٥٤م بعنوان «الهرمنوطيقا القدسية أو منهج تفسير النصوص المقدسة»[٢]، وأخذت في التبلور بصيغها العامة في القرن الثامن عشر، حيث قدّم العالم الألماني «فريدريك شلايرماخر» (١٧٦٨-١٨٣٤) رؤية تفترض وجود قواعد عامة تتحكم في عملية فهم النص[٣]، وتبعه في القرن العشرين «مارتن هايدغر» في كتابه «الكينونة والزمن» وتلميذه «هانس غادامر» في كتابه «الحقيقة والمنهج»، من خلال إعطاء طابع أكثر عمومية للهرمنوطيقا الفلسفية[٤].

ويظهر أن بدء انطلاقة التساؤلات الهرمنوطيقية جاء على أثر الإنسياب اللامحدود في التفسير المزاجي وتعدد القراءات للنص الواحد، وبالتالي فهي تهدف إلى وضع حدٍّ للتفاسير المزاجية والسطحية التي قد تسلخ المضامين الحقيقة للنص وتفرض مضامين أخرى ليست من صميم المعنى المراد

---

(١) بما يشمل الأوجه الثلاثة للهرمنوطيقا - الخاص والعام والفلسفي-، فالهرمنوطيقا الفلسفية تهتم بماهية الفهم وحقيقته، إذ ليس كل ما يتوصل إليه المستمع من معانٍ عند استماعه للخطاب يعد فهماً، ولكي ترقى المعاني المتلقاة من قبل المستمع إلى حدٍ يطلق عليها (فهم) ينبغي توفر عدة شروط، ولذلك فإن الهرمنوطيقا الفلسفية تتساءل عن إمكانية إحراز المراد للمتكلم. بهذا فالوجه الفلسفي للهرمنوطيقا لا يهتم بكيفية إحراز الفهم وإنما يهتم بماهيته وشروطه وأهدافه، بينما تهتم الهرمنوطيقا العامة والخاصة بكيفية إحراز الفهم، فأما العامة فتعني بالتأسيس لقواعد وأصول عامة تستوعب سائل العلوم التفسيرية، وأما الخاصة فتهتم بالأصول المحرزة للفهم في علوم خاصة بحيث تكون أصول الفهم المتعلقة بالخطاب الأدبي غيرها في الخطاب الديني وكذلك الفلسفي وهكذا. راجع دروية «المحجة» العدد ٦ شتاء ٢٠٠٣، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي - بيروت.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٠.

للمتكلم، من خلال التأسيس لقواعد علمية تقنن عملية الفهم والاستنباط.

وقد حملتْ الهرمنوطيقا عدة إثارات يُتوقع أن تشكّل تحديات للتفاسير المتعارفة للنصوص الدينية التي درج التباني عليها في الأوساط الحوزوية والجامعية خصوصاً في حقلي التفسير القرآني والاستنباط الفقهي، وقد تعرّض لهذه الإثارات الكاتب الإيراني أحمد واعظي في دراسة له بعنوان «ماهية الهرمنوطيقا»[1]، وسأقوم باستعراضها مع شيء من الإضافة والتفصيل:

١- «فهم النص حصيلة امتزاج أفق المعاني لدى المفسّر مع أفق المعاني في النص، ولذلك فإن إشراك ذهنية المفسّر في عملية الفهم ليس بالمذموم، بل هو شرط وجودي لحصول الفهم، وينبغي التسليم له كواقع لا مندوحة منه».

فكل مفسّر له تحليله الخاص للمعاني والمفاهيم، وله أفقه الفكري الذي يتميز به عن غيره من المفسرين، من حيث السعة والضيق في المعنى والمفهوم، ومن حيث الشمول وعدمه من جهاتها المتعددة الزمانية والمكانية والشخصية، ومن حيثيات أخرى كثيرة تفرضها بيئة الزمان والمكان ومستوى التراكم المعرفي للمفسر، وكل ذلك يلقي بظلال واسعة على النص فيعطيه أبعاداً متعددة بتعدد الذهنيات المفسِّرة.

٢- «الفهم الموضوعي للنص، بمعنى الفهم المطابق للواقع، غير ممكن، لأن العنصر الباطني أو ذهنية المفسر وقبلياته شرط لحصول الفهم، فخلفيات المفسر ذات دور حتمي في كافة فهومه وتفاسيره كافة».

بمعنى أن طبيعة القبليات التي يختزنها المفسر في داخله كنتيجة لتاريخه المعرفي وبيئته الثقافية، تهيمن بشكل أوتوماتيكي ولا شعوري على الإنتاج الفكري لأي مفسر، لما تمارسه من ضغوط خفية وما تتضمّنه من كوابح، ما

(١) انظر المصدر المذكور نفسه، ص٥٩.

يعني أن كل إنتاج تفسيري لابد أن يتأثر بالمسلك الذهني لكل مفسر، فيجعل تفسيره للنص ممتزجاً بالمرادات الخفية له، مما يجعل المعنى المستنبط بمنأى عن المراد الحقيقي للمتكلم، وهذا ما ينتهي بطبيعة الحال إلى تشظّي القراءات وتعدد المعاني المنتزعة من النص الواحد.

٣- «عملية فهم النص عملية غير منتهية، فإمكانية القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدوداً تتوقف عندها، إذ أن الفهم تركيب وامتزاج بين أفق معاني المفسر وأفق معاني النص، ومع كل تحوّل في المفسر وأفقه تتاح إمكانية جديدة للتركيب والإمتزاج وولادة فهم جديد.

إذن لا نهاية لاحتمالات التراكيب ولإمكان القراءات والتفاسير المختلفة للنص».

فإذا كان محصلة الفهم ليس خصوص المعنى المراد للمتكلم، وإنما بإضافة ما يُضفى عليه من مسحات نتيجة لما تفرزه ذهنية القارئ المفسِّر، ويؤثر فيه نمط تفكيره الخاص، فإن أي تطوّر أو تحوّل نفسي أو اجتماعي يطرأ عليه ستكون له ظلال مباشرة على استنتاجاته، ولذلك فإن قراءته للنص الواحد يمكن أن تتعدد وتختلف بين الحين والآخر، مما يجعل من الصعوبة الجزم بنهاية للقراءة والتفسير لنص بعينه حتى عند الشخص الواحد، فضلاً عما لو كان المفسرون متعددين.

٤- «ليس ثمة فهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم بوصفه الفهم النهائي الذي لا يتغير لنص من النصوص».

فمادامت القراءات قابلة للتعدد بسبب الإختلاف بين ذهنيات المفسرين وآفاقهم الفكرية، ومادامت التفسيرات قابلة للتغير عند المفسّر الواحد تبعاً للتحولات النفسية والإجتماعية والتي تطرأ عليه وعلى محيطه، فإن الجزم بوجود تفسير ثابت وقراءة مستقرة أشبه بالمستحيل، لأن كل قراءة ينتهي إليها مفسر ستجد لها ما يخالفها عند آخر، وكل تفسير لنص يمكن أن

ينقلب أو يتحوّل حتى على مستوى المفسر الواحد.

٥- «ليست الغاية من تفسير النص القبض على «مراد المؤلف»، فنحن نواجه النص وليس المؤلف، وما المؤلف إلا أحد قرّاء النص، ولا يتميز عن باقي المفسرين والقراء بشيء. والنص كيان مستقل يتحاور مع المفسر، فينتج عن ذلك فهم للنص. وهكذا، فالمفسر لا يعبأ بالمقاصد والغايات التي أراد المؤلف التعبير عنها».

فالمؤلف وإن كان واسطة لتأليف النص، إلا أن النص بمجرد تشكّله الخارجي يصبح حقيقة مستقلة بمعزل عن مؤلفه، وتخضع معانيه لتركيبته الداخلية، وبالتالي فالنص لا يحمل في طياته مرادات المتكلم وليس معبّراً عن مكنوناته في نظر القارئ، وإنما يتضمن معانٍ لها خصوصياتها الذاتية المنبثقة من طبيعة تركيبه، ودور المفسر يتلخّص في معرفة تلك المعاني، من دون أن يتجشّم أي عناء للوقوف على مقاصد المتكلم.

٦- «لا يوجد مناط أو معيار لفحص التفسير القيّم من غير القيّم، إذ لا يوجد أساساً شيء اسمه تفسير قيّم، والرؤية التي تتحدث عن شيء اسمه تفسير قيّم أو صحيح تقرر إدراك مرامي المؤلف كغاية للتفسير، بينما الهرمنوطيقا الفلسفية ترى «أصالة المفسِّر» ولا تتوخى معرفة قصد المؤلف إطلاقاً، ولأن مفسّري النص كُثُر، ولهم على مر الزمان آفاق متعددة مختلفة، ستظهر فُهُوم للنص جدُّ متباينة، لا يصح اعتبار أي منها أفضل من الآخر».

وتلك نتيجة تتولد أوتوماتيكياً عن المبتنيات السابقة، فالقول بمدخلية الأفق الخاص لكل مفسر - مع ما يطرأ عليه من تحولات- في فهم النص، وحتمية تأثر التفسير بالقبليات المرتكزة في ذهنية المفسر، والتعويل في الفهم على خصوص التركيب الفعلي للنص لا المراد الجدي للمتكلم، واستحالة اصطياد الواقعيات التي تنطوي عليها النصوص، يجعل من العسير جداً ضبط معيار علمي لفرز التفاسير القيّمة من غيرها، وبالتالي فلا يمكن الجزم

بأفضلية تفسير أو أقربيته إلى المراد الفعلي من النص.

٧- «الهرمنوطيقا الفلسفية ملائمة تماماً لـ«النسبية التفسيرية»، وتفتح مجالاً رحباً لتفاسير متطرفة».

وهو تماماً ما تنتهي إليه الملاحظة السابقة، فبسبب خلو المناهج التفسيرية العلمية من معيار وضابطة لتحديد الفهم القيّم من غيره، تغدو التفاسير كلها مؤرجحة بين الصحة والخطأ، من غير تفضيل أو تقديم لتفسير على غيره، فتكون بأجمعها نسبية.

بذلك يتلخّص عن جميع هذه المباني، معارضة صريحة لأسس الاستنباط والفهم في سائر العلوم التفسيرية المتداولة في الأوساط العلمية، وعلى رأسها علم التفسير القرآني وعلم الفقه بمعناه الأعم، لأن المباني تلك لا تهتم بمراد المتلكم ولا تعتبر إحرازه إنجازاً تفسيرياً ذا قيمة، لتعويلها على خصوص ما ينطق به النص، بينما تتمحور اهتمامات التفاسير المتداولة حول المراد الجدي للمتكلم، وفي حين تهدف هذه التفاسير إلى إحراز مستوى من اليقين بذلك المراد اعتماداً على ظواهر النصوص، بالرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بين المتكلم والمفسر، فإن مباني الهرمنوطيقا تفترض عدم تأتي المستوى اليقيني، وأن الذهنية التفسيرية لا تستجيب لها سوى المعاني النسبية، وأما القبليات وطبيعة التركيبة الذهنية للمفسر فلا دخل لها في تحديد محتوى النص كما تفترض ذلك التفاسير المتداولة، بينما الهرمنوطيقا تبني تساؤلاتها على استحالة الفصل بين ذهنية المفسر والمعنى المستنبَط.. ففي هذه الفوارق تتركز المباني التي تسوقها الهرمنوطيقا للعلوم التفسيرية وعلم التفسير القرآني على وجه الخصوص.

فكيف يقف البحث الفقهي المعاصر أمام هذه المباني التي تسوقها العلوم الإنسانية والهرمنوطيقا؟.

ملاحظات أولية:

قبل البدء بعرض حيثيات الموقف الفقهي، يستحسن الإشارة إلى بعض الملاحظات الضرورية، الكاشفة عن حجم تلك المباني ومستوى أدائها:

١- إن تلك المباني بما تحمل في طياتها من تساؤلات، لم تتحوّل بعد إلى علم مستقل له قوانينه الثابتة المتفق عليها كعلم النحو والصرف مثلاً، حتى يتسنى لنا الإستناد إليها في المحاولات التفسيرية والأداء الفقهي، فهي مازالت محاولات متباينة تتضمّن الكثير من التساؤلات، جاءت نتيجة لإتساع ظاهرة التفسير المصلحي والمزاجي.

فبالنسبة للهرمنوطيقا مثلاً، فإن القسم الفلسفي منها لا يهتم بوضع منهج مغاير لتفسير النصوص، باعتبار تركّز اهتمامه على شروط تحقق الفهم وأهدافه، وبالتالي ليس من المعقول مطالبته بأدوات تطبيقية لإستنباط المعاني، وأما الهرمنوطيقا العامة والخاصة فلم تتمخّضا بعد عن تحديد أدوات متفق عليها لذلك، فليس هناك هرمنوطيقا خاصة بتفسير النص الديني، مقننة الأدوات ومكتملة الضوابط، والعامة مع إمكان شمول قواعدها للنصوص الدينية، إلا أنها لا تدعي ذلك وإنما تعتبر نتائجها تساؤلات تواجه المنتهجين للأساليب التفسيرية المألوفة، هذا فضلاً عن التباين الملحوظ في أهدافها..

ويمكن لنا هنا الإستئناس باستنتاج لأحد قرّاء الهرمنوطيقا، حيث قال: «الهرمنوطيقا وبسبب التنوع الواسع للدراسات المدرجة تحت عنوانها، وتوافرها على أرضيات واتجاهات متباينة ومتعارضة، تفتقر إلى تعريف واحد يسلّم به الجميع، كما تفتقد إلى إجماع يتعلق بحدودها وجغرافياتها، فلا يتسنى ذكر حقل خاص بوصفه الميدان الوحيد لعلم الهرمنوطيقا. والآن نحاول معرفة هل بالإمكان تقرير أهداف مشتركة جامعة للهرمنوطيقا تقبلها كل الإتجاهات الهرمنوطيقية على اختلافها؟

في هذا المضمار أيضاً، لو توخينا أهدافاً وغايات مشتركة يتفق عليها الجميع، فلن نصل إلى نتيجة ذات بال، وقد نقع في شطط وتهافت. فالتحولات الساطعة الأساسية التي شهدتها اتجاهات الهرمنوطيقائن وتغتر الآراء حول وظائفها ومحتواها الداخلي طوال تاريخها، رسمت لها أهدافاً وأغراضاً جد متباينة ومتناثرة. إذ كيف يمكن العثور على أهداف مشتركة بين رؤية تتوقع من الهرمنوطيقا وضع منهج صحيح لفهم النص ورفع غوامضه، ورؤية تقرر أن الهدف من التأمل الهرمنوطيقي شرح منهجية العلوم الإنسانية، وتنقيح المبادئ المتحكمة في فهم المنجز الأدبي والفني والسلوكي للبشرية عبر التاريخ»[1].

وما يقال بالنسبة للهرمنوطيقا يقال بالنسبة للنتائج التي تمخّض عنها علم التاريخ الحديث وعلم الإنسان، فهي وإن كانت نتائج مهمة على الصعيد العلمي، ويمكن جريانها في العديد من الموارد والتطبيقات التفسيرية، إلا أنها لا تتصف بالإطلاق بحيث تشكِّل قانوناً علمياً ثابتاً يطبق في كل المجالات.

٢- يمكن لنا الإدعاء في حدود معقولة أن المباني المذكورة للعلوم الإنسانية والهرمنوطيقا، لم تأت حتى هذه اللحظة بكل ما هو جديد مما يخص العلوم التفسيرية المتداولة، إذ أن الكثير منها كان موضع إثارة عند علماء الأصول، ونقِّحتْ له أجوبة بشكل يتناسب مع خصوصيات الخطاب القرآني والروائي.

فإشكالية الفصل بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية التي تعد من المباحث الأصولية الدقيقة ذات الأثر الفقهي الهام، ومدى التفاعل بين المورد والوارد - عموم اللفظ وخصوص السبب-، والمباحث الدلالية، وضوابط الحقيقة والمجاز، وجدلية الصحيح والأعم، ودلالات الصيغ الدارجة،

(١) المصدر نفسه، ص٣٢.

كدلالة صيغ الأمر على الوجوب او الإستحباب، ودلالة صيغ النهي على الحرمة أو الكراهة، والبحوث المفاهيمية، كمفهوم الشرط والوصف واللقب وما أشبه، ومبحث الظواهر والعرف والسيرة، كلها من صميم التساؤلات الهرمنوطيقية وقريبة جداً من المباني التاريخية والأنثروبولوجية، وقد كانت موضع جدل بين علماء أصول الفقه من تاريخ مبكّر، نعم النتائج العلمية في البحث الفقهي مختلفة عن النتائج التي توصل لها البحث الهرمنوطيقي ونتائج العلوم الإنسانية.

ومثل هذا الإدعاء عندما يطرح لا يراد منه الإلتفاف على المشروع الهرمنوطيقي وإنجازات العلوم الإنسانية، أو تهميش ما تتضمّنه من تساؤلات حرجة، ونسبتها إلى علماء الأصول، وإنما للوقوف على مستجدات هذا المشروع وتلك النتائج، وهي في ظني تكاد تكون معدومة، إلا أنها من قبيل العودة الرافضة، فإثارتها بهذا النحو الواسع في هذه الحقبة تعبير عن رفض صريح للإجابات الأصولية، وهذا كاف في إعطائها مستوى من الأهمية.

ومع ذلك فإن المضامين المركزية التي تحملها هذه العلوم، ليست غريبة عن البحث الأصولي، فجدلية المورد والوارد تقودنا لبحث علمي هام محصّلته النهائية التساؤل عن إمكانية الإنتقال من خصوص المورد الزماني والمكاني الذي نزل بشأنه النص إلى موارد أخرى تتسع زماناً ومكاناً، ومبحث الظواهر ودلالات الألفاظ والصيغ تؤسس للمستنبِط ضوابط تمكّنه من تشخيص المراد الجدي للمتكلم، وتساؤلات الصحيح والأعم ومجالات الإستعمال للحقيقة والمجاز وضوابط الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص والمفاهيم وغيرها تهتم بضبط قواعد لتمييز المعاني القيِّمة من غيرها، ومثل هذه القواعد وتلك الضوابط يمكن أن تعين المستنبط على التخلص من ضغط القبليات والحد من تأثير ذهنيته الخاصة في عملية الاستنباط، وهي مسائل من عمق المباحث التي تتعرض لها العلوم الإنسانية والهرمنوطيقيا، لذلك فإننا لو فتشنا في متن الأجوبة الأصولية عن التساؤلات

والإثارات العلمية التي انطلقت منها، لوجدنا العديد منها متطابق مع تساؤلات الهرمنوطيقا، هذا فضلاً عن التساؤلات التي لم يكن للهرمنوطيقا حظٌّ فيها بعد، كالتساؤلات التي تكوّن عنها مفهوم الإرتكاز المتشرّعي، ودليل الإنسداد وما إلى ذلك.

من كل ذلك يتضح أن أهمية البحث الهرمنوطيقي تكمن في أنه أثار من جديد تساؤلات علمية قديمة، كتعبير عن عدم قناعة روّاده بالأجوبة التي قدمها البحث الأصولي.

٣- مما أغفله البحث الهرمنوطيقي - بالذات القسم العام والفلسفي منه- والبحث على مستوى العلوم الإنسانية، أن بعض الخطابات تحمل أدوات فهمها معها، وتتضمن العديد من الخصوصيات التي تنأى بها عن متناول تلك الإفتراضات والمباني المذكورة، ومن بين تلك الخطابات الخطاب القرآني، بل حتى الهرمنوطيقا الخاصة التي تضع في اعتبارها خصوصيات الخطابات كما هو مسلكها الأساس الذي تبنّته، فإنها لم تطبَّق بصورة فعلية على الخطابات القرآنية، ولم تقدِّم منهجاً تطبيقياً أُخِذَتْ في اعتباره تلك الخصوصيات.

فالبحوث الهرمنوطيقية ونتائج بعض العلوم الإنسانية أرادت أن تضع قواعد لماهية الفهم أو لتفسير النصوص، بصورة مجردة وبعيداً عن الطبيعة الخاصة للنصوص نفسها، وكأنما أريد أسقاط نتائجها وافتراضاتها على النصوص بغرض تفسيرها وإزاحة الغموض عنها، بينما هي بهذه الطريقة تزيدها غموضاً.

فالخطاب القرآني مثلاً وإن نزل بلسان بشري، إلا أن له طبيعة خاصة ويتميّز بأمور لا يمكن لأي علم جديد أن يتجاوزها، فالإحكام والتشابه من مميزات الطبيعة الخاصة للنصوص القرآنية، ولها أثر بالغ في استنباط معانيه، وبالتالي فإن النظر إلى هذه النصوص على أنها محكمة بتمامها أو متشابهة بتمامها، خلاف لتلك الطبيعة وتجاوز للمنهج الخاص لها، وهو بلاشك يوقع

المفسر في تشوّش ويصيبه بالكثير من الضبابية.

نعم لو كان البحث الهرمنوطيقي أو التاريخي او الأنثروبولوجي آخذاً في اعتباره الخصوصية التي ينطوي عليها الخطاب القرآني في محاولاته الخاصة، لأمكن تصور ناظرية له على هذا الخطاب، كناظرية علم المنطق لعلم الأصول، ففي كثير من الأحيان يحتاج القارئ لعلم الأصول لفهم بعض الأدوات المنطقية كطريق لفهم العبارة الأصولية، وذلك لسبب وجيه وهو أن العالم الأصولي عند كتابته للنصوص الأصولية وضع في اعتباره المنهج المنطقي، بهدف تجنب الخطأ في الفهم الذي قد ينشأ لولا ذلك المنهج.

فلتجاوز محذور سوء الفهم، الأمر الذي قامت الهرمنوطيقا والعلوم الإنسانية لدرئه، ينبغي النظر في خصوصيات الخطاب القرآني الدقيقة، وإلا فستتجه البحوث المعاصرة لنفس المطب، وستبتلى بسوء الفهم أيضاً.

من خصوصيات الخطاب الديني:

لن يتسن لباحث أو قارئ أن يقف على المعاني التي يتضمنها النص الديني والقرآني على وجه الخصوص، ما لم يلاحظ الأساليب الفنية الرائعة التي يتفرد بها، وللتمثيل فقط لا الإستيعاب سأشير إلى بعض ما ينبغي ملاحظته والإهتمام به في الخطاب القرآني:

١- النص القرآني يعتمد كثيراً على الإجمال في الخطاب، ويُرجِع في التفاصيل إلى الجهة المبلِّغة به كالرسول ﷺ، كما في شأن الأمر بإقامة الصلاة، فقد قال تعالى: ﴿**وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾ (الأنعام: ٧٢)، في حين ورد عن رسول الله ﷺ: « **صلوا كما رأيتموني أصلي** »[١].

(١) بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، ج٧٩ ص٣٣٥، الطبعة الثانية ١٩٨٣، الناشر: مؤسسة الوفاء – بيروت.

وفي الأمر بالحج، حيث قال تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)، في نفس الوقت ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**خذوا عني مناسككم**»[١].

ومفاد ذلك ضرورة بلورة نظرية واضحة فيما يتعلق بالإجمال والتبيين المستخدم في الخطاب القرآني، قبل التفكير في صياغة الأداة المناسبة لتفسير نصوصه، إذ لا يمكن فكّ رموزه وتحديد مستوى الإلزام فيه وطريقة التطبيق من دون البلورة الدقيقة لتلك النظرية، أي لا يمكن عزل النص القرآني عمن أمر بتبليغه عند تطبيق أي منهج تفسيري عليه.

٢- اعتماده على ثنائية مميزة في المنهج الخطابي، عبر استخدام الأسلوب المحكم والأسلوب المتشابه، والأول بمعنى المتقن أما من جهة اللفظ أو المعنى، أو بمعنى الظاهر الدلالة، والثاني تارة يكون في المعنى حين تتشابه معاني القرآن ويصدّق بعضها بعضاً، وتارة في الدلالة عند عدم ظهور الدلالة واحتمالها لوجوه متعددة.

فبعض النصوص لا يمكن تحليلها بصفتها نصوصاً تامة الدلالة واضحة المعنى، في حين تكون بعض النصوص على العكس من ذلك تماماً، وهذا ما نطق به القرآن وأوضحه كحقيقة مهمة ينبغي أن يضعها كل قارئ أمامه، حيث قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧).

ولأهمية هذه الخاصية كانت مورداً من موارد التعلم والتعليم في

(١) المصدر نفسه، ج١٠٧، ص١٠٨.

العصور الأولى، حيث أصبحت من اللوازم التي يتعلمها القرّاء في سياق اهتمامهم بالعلوم القرآنية، فقد ورد عن سليم بن قيس الهلالي، قال: سمعت أمير المؤمنين يقول: «**ما نزلت آية على رسول الله ﷺ إلا أقرأنيها وأملاها علي فأكتبها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها...**»[١].

٣- تركيزه على المنهج التدرّجي في الخطاب، وهو وجه من أوجه التكامل في المعاني المرادة منه، مما يجعل من العسير على الباحث في العديد من الأحيان أن يقتصر في قراءته على آية من غير أن يربطها بمثيلاتها التي قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة، وبالتالي لابد لكل قارئ أن يحدد رؤية واضحة لهذه الخاصية قبل أن يفكر في الإستعانة بأي منهج تفسيري لتفسير النص القرآني.

فالآيات المشرِّعة لقانون النجوى مع الرسول ﷺ من النوع المتصل، حيث قال تعالى في آيتين متصلتين في سورة واحدة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المجادلة: ١٢-١٣)

بينما الآيات المشرِّعة للقانون المتعلق بحرمة شرب الخمر من النوع المنفصل، ففي سورة النساء قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾ (النساء: من الآية٤٣)، ثم قال سبحانه في سورة البقرة: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾ (البقرة: من الآية٢١٩)، وأعقبها

---

(١) تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش، ج١ ص١٤، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية – طهران.

بقوله في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩٠-٩١)

فالمنهج التدرّجي خاصية مهمة جداً ولا يمكن التغاضي عنها، وبالتالي لابد لكل قارئ أن يحدد رؤية واضحة بخصوصها قبل أن يفكر في الإستعانة بأي منهج تفسيري لتحليل النص القرآني.

فهذه بعض الإشارات المتعلقة بخصوصيات الخطاب القرآني، ذكرتها باقتضاب للتمثيل والإشعار فقط، وإلا فالنص القرآني يتميز بفنون خطابية عديدة[١]، أعتمدتْ لأهداف تربوية مهمة، وأي منهج تفسيري لا يمكن أن يحرز نتائج ملموسة تتعلق بتفسير الخطاب القرآني، ما لم يراع تلك الفنون الخاصة، وما يقال بالنسبة للخطاب القرآني يجري على الخطاب الروائي، فهو يعتمد أساليب خاصة لا يمكن أن يُفهَم من دون ملاحظتها، كالتقية في إبراز المعنى، والتخصيص للعمومات القرآنية، والمفارقة بين القول والفعل في التعبير عن مستوى المراد، وما إلى ذلك.

وفي تقديري أن الهرمنوطيقا بأوجهها الثلاثة واستنتاجات العلوم الألسنية والإنسانية حتى هذا اليوم لم تقدّم مشروعاً تفسيرياً دقيقاً يأخذ في اعتباره مثل هذه الخصوصيات، حتى نعتبره إنجازاً علمياً مهماً يستعان به في تحليل النص القرآني، اللهم إلا أنها تثير أمامنا العديد من التساؤلات المثارة في البحث الأصولي سلفاً، وتستفز نشاطنا العلمي كي نقدِّم أجوبة أكثر تطوراً وأقدر على سد الثغرات العلمية.

---

(١) يمكن الوقوف على بعضها من خلال مراجعة كتابنا الصادر عن مؤسسة القرآن نور، تحت عنوان «التفسير العلمي التربوي»، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

إضـــاءات:

كما أننا لا نقبل النسبية بشكل مطلق، فإننا في الوقت نفسه لا نرفضها بشكل مطلق، لما فيها من الإيجابيات الرائعة والوقفات الدقيقة، ففهم الخطاب الديني بنوعيه القرآني والروائي - حتى الصريح منه- يحتمل النسبية، لكن بمعنى تعمّق الحق لا التشكيك المستمر، فمع استمرار البحث العلمي يمكن أن تُكتشَف جوانب إضافية من بين ثنايا الخطاب، فتزيد الحق أشراقاً ووضوحاً[(١)]، وهذا نوع من النسبية التي يؤسس إليها الخطاب القرآني نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**)﴾ (يوسف: من الآية٧٦)، ففوق كل علم علمٌ آخر أكثر عمقاً منه، يكّون مصدِّقاً لما قبله في الرتبة، لا رافضاً له لأنه لاً يعتبره جهلاً بل هو علم أيضاً. وكما في قوله سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ**﴾ (الفتح: من الآية٤)، فالإيمان اللاحق مؤكد للإيمان السابق لكنه أعمق وأكثر رسوخاً، فاللاحق لا يعتبر السابق شكاً أو كفراً، بل هو إيمان أيضاً.

بالتالي فإن النسبية إذا كانت تعني تعمّق الحق فهي من صميم الخطاب الديني، فكلما تقدّم الزمن وتطوّرت العلوم والآفاق، كلما استطاع العقل إكتشاف جوانب أخرى للأحكام والتوجيهات الدينية التي يتضمّنها الخطاب القرآني أو الروائي، فيزيد بهذا الإكتشاف الحقَّ إشراقاً. وهذا نموذج من النسبية المقبولة في الخطاب الديني، بل الممدوحة فيه، لأنها تزيد العلم علماً، والإيمان إيماناً، لا أنها تزيد الإنسان حيرة وشكاً، كالنسبية التي تفترض أن يكون كل إبداع جديد مكذِّباً لما قبله.

وذلك بالطبع لا يعني كل جديد يجب أن يكون مصدِّقاً للقديم، بل قد يكون الفهم الجديد للخطاب مخطِّئاً لما قبله، وهو نوع من النسبية المعقولة

(١) يمكن مراجعة تفصيل ذلك في حوار مع الأستاذ الشيخ محمد سند سينشر في أحد أعداد هذه السلسلة.

والمستساغة في البحث الفقهي، لكن لا على النحو المطلق، بأن تكون كل الأفهام مجرد احتمالات لا يمكن أن يعبّر واحد منها عن الحق، ما يعني الوقوف الدائم في ساحة الحيرة والتردد[١]، واستحالة الوصول إلى الحق والحقيقة، فهي النسبية المرفوضة في البحث الفقهي والعقدي، لإمكان الوصول إلى الكثير من الحقائق بواسطة المنهج العلمي.

بناء على ذلك فإن بعض المباني التي أثارتها الهرمنوطيقا والعلوم الإنسانية يصعب التسليم بها بشكل مطلق، والشواهد النسبية التي يستعان بها للتدليل على تلك المباني لا تنهض دليلاً تاماً عليها، بالذات إذا تأملنا فيما تصطدم به من حقائق هي أقرب إلى البديهية، على رأسها:

١- الدين إنما جاء ليُفهَم، وإلا لما كانت له أي ثمرة، إذ ما فائدة دين لا يمكن لأتباعه فهمه، مع أنهم مكلفون بالإلتزام به.

٢- حقيقة الدين تكمن في تلك المرادات الجدية التي أرادها المتكلم، وهو الله سبحانه وتعالى، إذ لا معنى لألفاظ متقاربة إذا لم يكن لتنسيقها الخاص هدف، وهو ناتج عن مراد المنسِّق، لذلك فإن الوقوف على تلك الحقيقة لا يتسنى إلا بمنهج يحفر ليصل إلى الهدف الحقيقي من ذلك التنسيق حسب ما أراده منسقه.

٣- لا يمكن أن يكون الدين متعدداً في جميع جوانبه، لأنه يحمل رسالة خاصة للإنسانية جمعاء، كما أشارت إلى ذلك الآيات من قوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾ (الشورى: ١٣) وكمؤشر على ذلك ما يُلحَظ من الخطاب الجمعي في الآيات القرآنية، حيث أنها في بعض الصور تخاطب المجموع كمجموع لا كأفراد، كما في أوامر الجهاد.

---

(١) وهو من المحظورات في البحث الفقهي والعقدي، وسنأتي عليه تفصيلاً في الفصل الثاني.

٤- من بين المعارف المتداولة تتواجد الكثير من الأفكار المتفق عليها من غير نكير أو اعتراض، فكيف عُرِفَتْ وشُخِّصَتْ..؟. إنما تحقق ذلك من خلال الخطاب، وذلك يعني أن الخطاب يمكن أن يُفهَم منه شيء واحد وهو الواقع المراد على نحو قطعي.

فمع التسليم بوجود نصوص موهمة تحتمل معانٍ متعددة قد يكون أحدها الواقع وقد لا يكون، غير أنه أمر نسبي وشواهده محدودة، لإمكان إدراك المعاني الواقعية في غيرها من النصوص، ولو تعذّر الوقوف على الواقعيات بشكل مطلق، لتعذّر على البشر التفاهم فيما بينهم، والملاحظ خلاف ذلك، فالتفاهم القائم بين البشر على أساس الواقعيات أكبر دليل على إمكان إحرازها من خلال الخطابات الشفاهية والكتابية.

٥- إن استمرار البحث العلمي أكبر شاهد على وجود حقائق وإمكانية تحصيلها، فالهدف الأساس من العلوم إنما هو السعي للظفر بالحقائق، ولو لم يمكن الوصول إليها من الأصل لما كان للبحث العلمي أي جدوائية، ولأصبح ضرباً من اللغو والترف، وهو خلاف المرتكز في أذهان الباحثين والعلماء.

فاستمرار البحث العلمي دليل على وجود حقائق، وعلى قدرة العقل على التوصل إليها. فإذا أُحرزَتْ الحقيقة أمكن أن تكون فوق الزمان والمكان، لأنها حقيقة، وخير شاهد على ذلك الوجدان، إذ أننا لو نتأمل فيما حولنا من قناعات وأفكار وأحكام لوجدنا أن الكثير منها ثوابت ومطلقات، متجاوزة لحدود الزمان والمكان.

ثم أن الإستنتاج التاريخي الذي يقول باستحالة ولادة فكرة تتعالى على الزمان والمكان، إن صحّ فسيصبح أكبر دليل على بطلانه، لأن هذه الاستحالة إن كانت ثابتة ودائمة، دل ذلك على إمكان ولادة أفكار متجاوزة لتلك للحدود الزمانية والمكانية، وإن لم يصح أو كان نسبياً، كانت النتيجة إمكان ولادة تلك الأفكار المتجاوزة لتلك الحدود ولو بنحو نسبي، وهو كافٍ في

عدم القبول بالنسبية نحو مطلق.

فهذه المباني الوجدانية تتصادم مع تلك المباني التي تثيرها الهرمنوطيقا وبعض العلوم الإنسانية، ولا يمكن تجاوزها بالإستعانة بشواهد معاكسة ذات طابع نسبي.

وأما التساؤلات الهرمنوطيقية الأخرى، كتأثير القبليات الذهنية في عملية الاستنباط، وتعذّر التوصل إلى فهم دقيق لمراد المتكلم بسبب الفاصل الزمني بين النص والمفسِّر، وما أشبه، فهي وإن كان لها تأثير حقيقي يمكن ملاحظته بسهولة في البحث الفقهي، لكنه نسبي، فالقواعد العلمية الخاضعة للمراجعة والتأمل بشكل مستمر، كفيلة بالتأسيس لضوابط الفهم والاستنباط، كضوابط الدلالة والظهور العرفي، والإتفاق التام في الوسط الإسلامي على الكثير من الأفكار والأحكام المستنبطة من النصوص الخاصة، دليل على إمكانية الفهم الدقيق لمراد المتكلم، والقدرة على التخلص من ضغط القبليات إذا كانت مشوّهة، وأما مع سلامتها بناء على تكوّنها التاريخي من خلال التراكم النصي فلا محذور من الإعتماد عليها، وهو ما تقرّه سائر العلوم، باعتبار أنها بأجمعها تراكمية ولا تأتي دفعة واحدة.

خلاصة هامة:

إن البحث الفقهي قائم من أساسه على وجود ثوابت بين الأحكام الشرعية، ولابد من إحرازها والتوصل إلى حقيقتها، باعتبارها إلزامات وتكاليف فردية واجتماعية، طبقاً لما ورد في صحيحة[1] زرارة بن أعين، قال:

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن حريز عن زرارة. وجميعهم ثقات، وأما ما نسبه بن بابويه إلى أستاذه بن الوليد من عدم اعتماده على ما رواه بن عبيد عن يونس مع وثاقته، فلم يعتمد عليه كثيرون خصوصاً بعد عدم معرفة الوجه فيه. معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج١٨ ص١١٩.

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «**حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره**»[١].

وأما بالنسبة للفرز بين الثوابت والمتغيرات من تلك التكاليف فليس بمتعسَّر في النظر الفقهي، بالرغم من التبدّل في الظروف الزمانية والمكانية، وذلك لوضوح الضوابط المنظِّمة لعملية الفرز، وقد أشير إلى بعضها تفصيلاً في رواية معتبرة[٢] عن الميثمي، فقد سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الشيء الواحد فقال عليه السلام: «إن الله حرم حراماً، وأحل حلالاً، وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو في تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن ليحرم ما أحل الله، ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: ﴿ **إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ** ﴾ فكان عليه السلام متبعاً لله، مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة، قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس في الكتاب، وهو في السنة، ثم يرد خلافه

---

(١) الكافي، مصدر سابق، ج١ ص٥٨.

(٢) رواها الصدوق في العيون عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً عن سعد ابن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمعي عن أحمد بن الحسن الميثمي. وأغلبهم صُرح بوثاقتهم مع كون الميثمي واقفياً، مما يزيد احتمال كون الرواية موثقة، نعم المسمعي لم يوثق صريحاً، لكن عدم استثناء بن الوليد لرواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه ربما يكون مؤيداً لوثاقته، وأما ادعاء الصدوق بأن بن الوليد كان سيئ الرأي في المسمعي، فقد عقب عليه بأنه قد قرأ عليه كتاب الرحمة فلم ينكره، وقد وردت هذه الرواية فيه. معجم رجال الحديث، ج١٧ ص٢٧٧. ولعله لهذا صرح الصدوق في الفقيه أن كتاب الرحمة من الأصول والكتب التي عليها المعوّل. وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج٢٧ ص١١٥.

فقال: كذلك قد نهى رسول الله ﷺ عن أشياء، نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله ﷺ نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأنا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله ﷺ إلا لعلة خوف ضرورة، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله ﷺ أو نحرم ما استحل رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً، لأنا تابعون لرسول الله ﷺ مسلمون له، كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربه، مسلماً له، وقال الله عز وجل: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾.

وإن الله نهى عن أشياء ليس نهي حرام، بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله ﷺ نهي إعافة، أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت وأحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والرد إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله ﷺ مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ، وما لم

تجدوه في شيء من هذا الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»[١].

فالبحث الفقهي يبتني على إمكان التوصل إلى الحقائق الواقعية في الجملة وليس بنحو مطلق، بمعنى أن الفقيه يرى إمكانية التوصل إلى الحقائق عبر الأدلة الشرعية، لكنه لا يدّعي واقعية كل ما توصّل إليه من أحكام، بل قد يكون الكثير منها مجرد أحكام ظاهرية، ومع ذلك فهو ملزم شرعاً بالعمل بها، لكونها حجة في مقام التنجيز والإعذار، وهذا هو المنطلق في الفرز بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري في علم الأصول.

كما يبتني البحث الفقهي على إمكانية الفصل بين الثوابت والمتغيرات في دائرة تلك الأحكام الواقعية، وأيضاً في الجملة وليس بصورة مطلقة، مع تسليم الفقيه بتغير بعض الأحكام تبعاً لتغيّر الموضوعات، لا ارتفاع الأحكام من أصل.

وأدق شاهد على هذه الإمكانية (= إمكانية التوصل إلى الحقائق، وإمكانية الفصل بين الثابت والمتغير) الوجدان، فالكثير من الأحكام المسلَّم بثبوتيتها في الوسط الإسلامي -كالأحكام العامة للصلاة من وجوبها وعددها والتوجّه عند تأديتها وما أشبه، والأحكام العامة للصيام والحج، وبعض الأحكام الإجتماعية كالأحكام العامة لبر الوالدين وصلة الأرحام، وكثير غيرها مما لا يشك أحد في كونها من الحقائق الواقعية الثابتة- هي في نظر الفقيه دليل وجداني على إمكانية تحصيل الحقائق الثابتة.

نعم لم يتصد البحث الأصولي والفقهي حتى هذه اللحظة للتأسيس

---

(١) عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، ج١ ص٢٤، الطبعة الأولى ١٤٠٤، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت.

لمادة علمية مستقلة تتكفل بإيجاد ضوابط واضحة للفصل بين الثابت والمتغير، على نحو المواد العلمية المبحوثة بصورة مستقلة في هذين العلمين، كحجية خبر الثقة، واجتماع الأمر والنهي، والتعادل والتراجيح وغيرها من المباحث المستقلة، التي اعتنى الأصولي والفقيه - في مجال التطبيق- ببحث ضوابطها وملابساتها، وإن كانت في ثنايا البحوث الأصولية والفقهية بعض الإشارات المتفرقة المرتبطة بمسألة الثابت والمتغير، كما هو ملاحظ في مباحث مثل القضية الحقيقية والخارجية، والمورد والوارد وما أشبه.

الفصل الثاني:

تحصيل المعارف
في البحث الفقهي



جدلية العقل والنقل في البحث الفقهي

مقدمة تاريخية:

إن معركة «العقل و النقل» قديمة جداً، و ليست من المستحدثات التي جاءت كنتيجة طبيعية لطروّ عدة من التحولات الفكرية في الوسط الإسلامي في هذا القرن، وإن كانت في بطبيعتها كمعركة تتأثر بلون المحيط الذي تثار فيه سواء كان زمانياً أو مكانياً، و لهذا فإنها تتزيّا كل يوم بزي جديد.

وما يرمز إلى قِدَمِها ما نجده من انشدادات ماضويّة لدى التيارات المختلفة، فكل تيار أو مذهب فكري يعمد دائماً إلي استمداد القوة والعون – في سبيل دعم مبانيه و التأصيل لها– من حالة تاريخية سابقة، و لو من خلال تأييدها أو تصنيف نفسه ضمنها. فحين نجد – مثلاً– باحثاً كالدكتور محمد عمارة يؤسس لمشواره الفكري بكتاب مثل «المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية» – الذي هو عبارة عن أطروحته للدكتوراه–، و حين نجد أيضاً باحثاً آخر كالدكتور محمد عابد الجابري يعيد إنتاج تراث الفيلسوف المغربي «ابن رشد»، معتبراً إنتاجه قمّة الإنتاج الفلسفي الإسلامي، ويهتدي به كثيراً لكونه آخر ما توصّلت إليه العقلية الإسلامية – وهو بذلك لا يري لزومية التعويل علي إنتاجات من قبله[1]–، وكذلك عندما تلحظ كثرة الإنشداد إلى

(١). راجع: نحن و التراث، للدكتور محمد عابد الجابري.

« أبي حامد الغزالي » من قبل خصماء الفلسفة، فحين نجد كل ذلك نكتشف أن كل المذاهب الفكرية تبحث لها عن أصول تاريخية تأنس بها و تصنّف نفسها في دائرتها، و ذلك يدل على قِدَم تلك المعركة في الوسط الإسلامي.

فقد أخذت تلك المعركة في الإحتدام من بدايات العصر الإسلامي الأول، حيث ظهر تضاد في المتبنيات الفكريه بين تيارين عريضين في الساحة الإسلامية، ترأس أحدهما الإمام مالك بن أنس وتلامذته، وكان متمركزاً في المدينة المنوّرة، ووقف على رأس التيار الآخر الإمام أبو حنيفة النعمان وتلامذته، وكانت العراق مركز انطلاقته، وتبعه تضادٌّ من نوع آخر بين التيار المعتزلي المتمثل في واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحاشيتهما، والتيار المرجئي بزعامة الحسن البصري وتلامذته، ثم انحدر الإشكال عند هذين التيارين إلى الخلف الممثلين لهما، فوصل إلى الجبائيين - أبو علي وأبو هاشم- قبلهما العلّاف - من جهة المعتزلة-، وأبو الحسن الأشعري وخلفه - من جهة الأشاعرة-.

ثم أخذ التضاد في التعمّق والإتّساع عندما اشتبك الفقهاء مع أصحاب الميول الفلسفية في مباحث جدلية كثيرة، وعل رأس تلك المباحث أصل المنحى الفلسفي في التفكير، وقد أحدث هذا الإشتباك قعقعات سمعت أصداؤها في كثير من المدارس الفكرية والأطر المذهبية، كان من بينها الشقاق الإخباري الأصولي في المحيط الشيعي، بدايات القرن الحادي عشر الهجري.

وكل هذا التضاد والاعتراك عمقُه الأساسي « جدلية العقل و النقل »، وإن كان لكل تضاد ميزاته الخاصة.

فالمعركة -إذاً- بين العقل و النقل قديمة في الوسط الإسلامي، وهي تتجد بتجدد الزمان والمكان.

لكن مع كونها قديمة، والقِدَم بطبيعته يدعِّم حالة التكامل في البحث

والنظر ولو بحدّ نسبي، إلا أنها لم تحرز حتى هذا اليوم قاسماً فكرياً مشتركاً يلمُّ سائر التيارات، بل الملاحظ أن الزمان كلما تطوّر وتقدم كلما تعمّقت الهوة بين تلك التيارات.

فبعض المواد العلمية التي كانت يوماً محل نقض و إبرام شديدين، كان للزمان أثر في تهدئتها و استقرارها، لأن إطالة النظر فيها والإكثار من التحاور فيها، أوصلها إلى منطقة يمكن أن يتفهمها كل تيار، سواء كان له تصوّر معاكس أو موافق فيها، فمسألة خلق القرآن، كانت يوماً من أعقد المواد العلمية وأكثرها بحثاً ونظراً، ولطالما حدثت بسببها مهاترات في الوسط الكلامي الإسلامي في العصر العباسي، لكن بفعل تعدد النظر و تتابع الحوار بين الخصوم، استقر النظر فيها لا أقل على مستوى القاسم المشترك الذي يمكن أن يتفهمه كل طرف، أي تبلور الاستنتاج فيها نسبياً لا مطلقاً – خاصة بعد تراجع عوامل إذكائها الخارجية وعلى رأسها سياسة الدولة العباسية–.

و يمكن ادعاء ذلك أيضاً في مسائل أخرى كنظرية الفيض، أو إشكالية العلم الإلهي، أو حقيقة البعث يوم القيامة، فعامل الزمان كان له أبلغ الأثر في استقرارها ولو نسبياً.

إلا أن هذا الأثر من الإستقرار والتهدئة، لم ينعكس على إشكالية العقل والنقل حتى بالمستوي النسبي، بل الملاحظ أن الزمان ساهم في إذكائها، حتى لكأنك تشعر بإنسداد أي إمكانية من شأنها إيجاد جامع فكري بين مختلف التيارات المتباينة النظر في خصوص هذه الإشكالية، وما الباعث على مثل هذا التجذّر في الإشكالية إلاّ عمقها، خاصة أنها لم تكن وليدة مصلحة سياسية خاصة – و إن كان ادعاء ذلك في بعض فصولها ليس فيه ثمة مجازفة، كما لوحظ في مسألة خلق القرآن، أو تشجيع المأمون العباسي على ترجمة الإنتاج العقلي اليوناني، ولكن الطابع العام لجدلية العقل والنقل لم

يكن كذلك، وإنما كان طابعاً فكرياً بحتاً-.

ولأنها مسألة فكرية بحتة، فلا يمكن طيّها بسهولة، بل هي في حاجة لدراسة هادئة أبعد ما تكون عن الطابع الهجومي، دراسة تتوخى الإقتراب من الصواب، من خلال التأسيس البرهاني المتماسك، خاصة بعد النظر إلى أن أصحاب النظريات المتفاوته في هذه المسألة العلمية لا تعزوهم الأدلة والبراهين القوية، بل لم نجد من ناقش هذه المسألة وتبنّى خطّاً فكرياً فيها واقتصر على أدلة ساذجة إلا من شذ، فغالب الباحثين مهما كانت اتجاهاتهم و متبنياتهم يتكئون على أدلة علمية متينة في نفسها، وإن كانت قابلة للنقد عند كثيرين.

ملاحظة هامة:

قبل الإسترسال في عرض مواد هذا البحث، سنحتاج إلى تقديم إجابة على سؤال قد يكون له ظلال على مجمل البحث، وهو: كيف بدأت مشكلة «العقل والنقل»، هل تولّدت من داخل العقل الاسلامي، أم سقطت عليه من الخارج فانفعل بها؟

إن الإجابة على هذا السؤال على قدرٍ من الأهمية، لأن المشكلة إذا كانت نابعة من داخل العقل الإسلامي، فإنها تكشف أن طبيعة تركيبة الفكر الإسلامي ونمطه الديناميكي قابلٌ لتمخّض مثل هذه الإشكالية، ومجرد احتمال هذه القابلية يعطي مصداقية لمادة الإشكال، وبالتالي إذا صحّتْ هذه الفرضية فإن مساق البحث والمناقشة يبتني على ضرورة تلمّس إي اجابة على تلك الإشكالية من داخل النص الديني لا من خارجه.

فمادام الفكر الإسلامي بذاته - الذي جاء به ذلك النص- قابلاً لتولّد مثل تلك الإشكالية، فلابد أن نبحث عن الإجابة في ذات النص، لأنه المسؤول عن صدورها، وبالتالي فهو المتكفل بوضع مقاييسها وضوابطها.

أما إذا كانت الإشكالية مستوردة وساقطة من الخارج، فإن الأمر يختلف تماماً، لأنه أولاً لا يدل على وجود قابلية في الفكر الإسلامي لتولّد مثل تلك الإشكالية، وبالتالي فلسنا معنيين باستظهار الإجابة من النص، و إن كنّا على كل حال مضطرّين لعرض الإشكالات الخارجية على أصولنا الدينية لتمحيصها.

وآنئذ يجب أن نبحث عن المصدر الحقيقي ونستظهر حقيقة الإشكالية منه، وهذا الموقف بطبيعته يضطرنا لإستدعاء إجابات علاجية خارجة عن حريم النص، لضبط التعاطي مع تلك الإشكالية.

فكيف تولّدتْ جدلية العقل والنقل كإشكالية؟

في الواقع أن تموّجات الفكر النصّي و طبيعة ديناميكيته الخارجية -أي حين يصطدم بالواقع المتحرك- لابد أن تقف يوماً على ساحل هذه الإشكالية - العقل والنقل-، خاصة مع غياب المشرِّع بالواسطة المتمثل في المعصوم عليه السلام - وإلا فالمشرِّع المباشر هو الله سبحانه وتعالى-، فحين يكون المشرِّع موجوداً قد لا يكون لهذه الإشكالية مجال، إذ كلما استجد أمر أمكن العودة إليه، لكن حين يغيب - مطلق الغياب بما هو أعم من الموت-، وتتلاحق المستجدات من جهة، وتتشظى التصورات في فهم نصوص و مقولات المشرّع من جهة أخرى، آنئذ تقفز إلى السطح إشكالية العقل والنقل بشكل أتوماتيكي.

و يمكن أن نلحظ هذا التقرير عملياً من خلال التأمل في التفاوت الزمني الحاصل بين التقنين الأصولي السني والتقنين الأصولي الشيعي، فالمناخ العلمي السني انقطع عنه المد النصّي بموت رسول الله صلى الله عليه وآله، مما سرّع من بروز تلك الإشكالية في وسطه، وتمخَّضَتْ الإستجابة العلمية لها في علم الأصول المصطلح.

أما المناخ العلمي الشيعي فتواصل لديه المد عبر الأئمة المعصومين من

أهل البيت عليهم السلام، ولذلك لم يضطروا للتعامل مع الإشكالية المذكورة إلاّ بدايات القرن الرابع الهجري، حين بدأت تداعيات الغيبة تتعمّق في الوسط العلمي الشيعي.

فطبيعة الديناميكية الخارجية لأي فكر مودَع في نصوص - أيّ فكر نصّيّ مقنّن سواء كان قانوناً شرعياً أم قانوناً وضعياً- لابد أن تمر بنوع من التماس مع إشكالية العقل، ولو على نحو الفرضية، حتى وإن لم يكن لها مثيرٌ خارجي.

وقد كان هذا الأمر واضحاً في العقل الإسلامي، حيث أخذت تلك الإشكالية بالبروز شيئاً فشيئاً من داخله، وساعد على بروزها حيثيات عديدة استبطنها النص الديني نفسه منها:

١ - اكتفاء النص في كثير من الموارد بسن أحكام كلية، وإيكال تطبيقها للمكلف العاقل، كالحكم الكلي القائل بوجوب تعظيم حرمات الله سبحانه وتعالى.

فالشارع إذا اكتفى بجعل الحكم الكلي، فإن مفاد ذلك التخيير العقلي بالنسبة للمكلّف في كيفية التطبيق، ففي المثال يكون المكلف مخيَّراً في كيفية تعظيمه لحرمات الله سبحانه[1]، وهي صلاحيّةٌ للعقل تكفل له الحركة والتصرّف ضمن ضوابط وحدود.

٢- التصريح المتكرر داخل النص نفسه بجلال العقل، وقابليّته لتعقّل الأحكام والتكاليف - كما سيأتي-.

٣- التأكيد على ضرورة ثبات الرؤية الدينية والمحافظة عليها، وذلك

(١). تبنّى هذا الرأي أستاذنا آية الله الشيخ محمد سند في سياق تأسيسه لقاعدة الشعائر الدينية. راجع «قاعدة الشعائر الدينية» للمؤلف، تقريرات الشيخ محمد سند، الناشر: مؤسسة أم القرى- قم، ١٤٢٤هـ.

يستلزم احتكاكاً بين العقل والنقل، إذ لو لم يكن ثبات تلك الرؤية ضرورياً، لأمكن للعقل العمل بعيداً عن النقل ولم يكن في ذلك ثمة محذور.

أما بناء على لزوم المحافظة على الرؤية الدينية، فلابد للعقل أن يتدخل ليفكّر في كيفية تثبيتها، وفيما هو صالح للثبات وما هو قابل للتغيّر.

٤- تكفّل النص بسن قواعد ثانوية رافعة للأحكام الأولية مؤقتاً -مع ضرورة التنبّه هنا لتعدد المباني الفقهية بالنسبة لطبيعة العلاقة بين الحكمين الثانوي والأولي-، كقاعدة نفي الضرر ونفي العسر والحرج وما أشبه.

فمثل هذه القواعد لا يمكن إعمالها إلا بتدخل العقل، فهو الذي يحشر نفسه في هذا الزاوية ليقدّم حكماً على آخر عند انطباق العناوين الثانوية، وهذا يجعله في تماس واحتكاك مع النص باستمرار.

٥- ترسيم خيار الإجتهاد حتى على عصر رسول الله ﷺ، فكيف به بعده؟

فقد نقل المؤرخون أن رسول الله ﷺ بعث أحد الصحابة وهو معاذ بن جبل قاضياً إلى اليمن، وقال ﷺ له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب بيده على صدري، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله.[1]

وهكذا فعل الامام علي عليه السلام يوم الشورى بعد موت الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حين رفض العمل بسيرة الشيخين بعد الكتاب والسنة، وأكّد على أن التنزّل بعد ذلك إلى إجتهاد رأيه.

(١). تحديث العقل العربي، حسن صعب، ص ١٠٤.

والعمل الاجتهادي انما هو احتكاك منظَّم بين العقل والنقل، وصلاحية خاصة للعقل يمكن له بواسطتها أن يتحرك في مسيرة إستنباطية لتوليد الأفكار من داخل النص الديني.

فجميع هذه الحيثيات عندما نضمها إلى بعضها- بعد ملاحظة غياب المشرِّع- تتولّد أمامنا بشكل أوتوماتيكي إشكالية العقل والنقل.

وذلك ماحصل في الوسط العلمي الإسلامي، فبسبب تراكم جميع تلك الحقائق بضميمة غياب المعصوم عليه السلام، تولّد همٌّ من داخل العقل الإسلامي، شأنه البحث في طبيعة العلاقة بين النص الديني المقنِّن وبين العقل المتحرك، وقد كانت حيوية النص وقابليته للحركة هي التي تغذي هذه الحالة وتذكيها في داخل العقل.

لذلك فجدلية العقل والنقل نابعة من داخل العقل الإسلامي، حيث أن النص الديني فيه من الحيوية والنشاط ما يجعله قابلاً لإفراز مثل هذه الجدلية، وهذه القابلية مظهر إيجابي من مظاهر تكامل النص، ودليل على حركيته وحيويته، خصوصاً إذا علمنا بأن النص تكفّل برسم الخطوط العريضة لتنظيم العلاقة بين العقل والنقل.

فلو كان النص جامداً وغير قابل للتحريك بتوسط العقل، للزم من ذلك توقّفه وتجاوز الزمان له وتحوّله بمرور الأيام إلى تاريخ وأطلال، كما يلزم من ذلك أيضاً تحوّل العقل إلى عقلٍ سطحي جاهلي لإنفصاله عن الحكمة الناطق بها ذلك النص، إذ أن العقل غير قادر على إدراك جميع الحقائق والمعاني.

لكن حينما يكون النص قابلاً للحركة والاستجابة للتحوّلات، فسيكون نصّاً حيوياً، وهكذا هو النص الديني، فهو يتمتّع بتلك الحيوية، وبناء عليه فهو على تماس مستمر مع العقل، في مسيرة طويلة هدفها تنزيل النص تنزيلاً علميّاً إلى الواقع.

إذاً فالإشكالية تولّدت من داخل العقل الاسلامي، وذلك بالطبع لا يعني عدم الإنفعال بالخارج، فالعوامل الخارجية المتمثلة في التساؤلات الفلسفية، كان لها دور في توسيع الإشكالية وإضافة مفردات جديدة في ساحتها، لكن أصل الإشكالية لم تكن دخيلة وإنما داخلية، ولو كانت كانت دخيلة بجميع فصولها، مع ملاحظة ما لها من تأثير بالغ على العقل الإسلامي، لكشف ذلك عن خفّة النص لإمكان إختراقه بسهولة، و الحال خلاف ذلك.

وعلى كل حال فجدلية «العقل - النقل» ليست إشكالية مفتراة من الخارج (= دخيلة) كما قد يتصور البعض، وإنما هي إشكالية حقيقية، وفي نفس الوقت إيجابية، فهي ليست عدوّة للنص، بل مظهر من مظاهر حيويته وجماله.

كل ذلك يتصل بالخط العام للإشكالية، أي الإشكالية بما هي، لكن توجد ثمة استثناءات في ثنايا هذه الاشكالية - وبتعبير أصح استثناءات اتصلت بها لاحقاً، أو كان لها أثر سابق- يمكن لنا التحفّظ عليها، وهو الباعث لكتابة هذه الدراسة.

تحرير الإشكالية:

لكي نسيطر على هذه الإشكالية، نحتاج لإستعراضها مدْرَسِيّاً، وذلك من خلال الفرز بين المدارس الفكرية المتناولة لها، وأما المناقشة فستكون عامة، لإيفائها بالغرض في المقام.

لو نتأمل في الجدل الدائر في الأوساط العلمية حول هذه الإشكالية، نستخلص متبنيات ثلاث، كانت سبباً لتشكّل ثلاث مدارس في الوسط الإسلامي:

الأولى: المدرسة العقلية

قد لا ترفض هذه المدرسة النص مطلقاً، ولكنها لا تعطي له وزناً في مقابل العقل، ولهذا فهي تتمسّك بالعقل عند التعارض بينه وبين النقل.

ولكي تتضح لنا مباني هذه المدرسة، لابد من تصفّح مقولات رجالاتها، خصوصاً المعاصرين منهم.

لننظر مثلاً في مقولة لأدونيس جاءت في مقدمة كتاب «الإسلام والحداثة»، يقول: «ينبغي نقد النصيّة – المعيارية، نقداً معرفياً، والخروج إلى الواقع البحت. ينبغي الخروج من القول بأوّليّة النص. الأوّليّة هي دائماً للواقع وتحولاته.

دون ذلك، ستظل المعرفة العربية – الإسلامية إعادة إنتاج لنص ينطوي، وفقاً لإيمان أصحابها، على المعرفة المسبقة الكاملة والنهائية، لما كان وما هو كائن وما سيكون.

ستكون المعرفة، بعبارة ثانية، نوعاً من الإكتشاف لما ينطوي عليه النص، ونوعاً من تفسيره.

وسيكون دور العقل هنا مقصوراً على تدبّر الطرق التي تكفل فهم النص دون تحريف، ودون إقحام الرأي، أو قول شيء خارج النص. وفي هذا ما يؤسس بنية معرفية تلغي العقل من حيث هو استقصاء لعالم المادة.

وما يلغي العقل، يلغي الإنسان نفسه»[1].

يقول: «وما يلغي العقل يلغي الإنسان نفسه»، كلمة جديدة ونتفق معه فيها، لكننا نتساءل منه: وإلغاء النص ماذا يعني؟

إذا كان إلغاء العقل البشري المخلوق، يعني إلغاءً للإنسان، فماذا ينبغي أن يعني إلغاء النص الموحى من خالق العقل والانسان؟! ألا يعني ذلك إلغاءً للحقائق ولثمرة الوجود كله؟!

(١) – «الاسلام و الحداثة»، مجموعة كتاب، ندوة اقامتها مجلة «مواقف» و «دار الساقي» في لندن العام ١٩٨٩، طباعة دار الساقي، الطبعة الاولي ١٩٩٠، ص ١٠.

تأتي أيضاً في هذا السياق مقولات الدكتور حسن حنفي في موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» فهو يؤسس لمذهبه الفكري بالقول بأن «الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق، لم يثبت أنه كذلك إلاّ بالعقل»[١].

ثم يسترسل في تأسيسه ليصل إلى التصريح بعدم إمكان الحصول على أي ثمرة معرفية من خلال النص، وأن الدور المتصوَّر للنص في هذه الحالة إنما هو منع العقل من تأدية وظيفته، فالنص في رأيه لا ينتج قضية معرفية، وأما العقل فهو قادر على إثبات كل شيء، فقد قال: «يبدأ الدليل النقلي من خارج العقل، وتكون وظيفة العقل مجرد الفهم في أحسن الحالات والتبرير في أسوأ الحالات. الدليل النقلي إذاً يقضي على وظيفة العقل في تحليل الوقائع، وعلى طبيعته المستقلة. وكيف يكون العقل وسيلة للمعرفة ويبدأ الدليل النقلي؟ وكيف يبدأ الدليل النقلي وحجته لم تعلم إلاّ بالدليل العقلي؟ وكيف إذا تعارض النقل والعقل فمن الحكم لا يكون إثبات العقل وتأويل النقل، فالعقل أساس النقل. إن النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كل شيء أمامه أو نفيه»[٢].

وهكذا أيضاً يتقدم الدكتور محمد عابد الجابري ليؤكد هذه النظرية من خلال تأسيسات أخرى، ويظهر على منهجه أنه يستعير العقل الوضعي الغربي، لينقد العقل العربي، وليدعو إلى إعادة تأسيسه انطلاقاً من الواقع الحسي والإجتماعي الغربي[٣].

---

(١) من العقيدة الي الثورة. حسن حنفي، ج ١، ص ٣٦٨، دار التنوير للنشر، بيروت ١٩٨٨ م.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٢.

(٣) إعمال العقل من النظرة التجزيئبة الى الرؤية التكاملية، لوي صافي، دار الكفر، دمشق، الطبعة الاولي ١٩٤٩ ه- / ١٩٩٨ م، ص ٤٢.

إنه ينطلق من مقولة أن «العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غيره الواقع»[١].

ثم يفسر اصطلاح الواقع عنده، ليؤكد على ضرورة المباشرة بين العقل والتجربة المحسوسة فقط، وفي ذلك رفض صريح للعلاقة العضوية المفترضة بين العقل و النص، فيقول «وإذا نحن شئنا الدقه أكثر بالإستناد إلى التصوّر العلمي المعاصر لحقيقة العقل - قلنا مع جول ألمو ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ماهيته. والعقلانية بهذا الإعتبار، تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الإمتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر. وبما أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل»[٢].

هذه مقولات لمجموعة من أعمدة هذه المدرسة، وهي تشكّل خطاً عاماً للمدرسة العقلية التي يتصل كثير منها بمدرسة الإعتزال، باعتبارها المبلوِر الأساس للنظرية العقلية القائمة على أساس تقديم العقل على النص بواسطة التأويل، كما هو مدّعى رجالات المعتزلة القدامى.

وإن كان في تلك المقولات شيء من المجاملة للنص، أو التأدّب في التصريح بضرورة تجاوزه، فهناك مقولات أخرى أكثر تشدّداً كالتي تنص على ضرورة «تحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على

---

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٢٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

العقل إلاّ للعقل وحده»[1].

وجميع هذه المقولات مع اختلاف أساليبها، بل ومستوى متبنيات قائليها، إلاّ أنها تثبت نتيجة واحدة، تتمثل في التأكيد على حاكمية العقل، وتخليصه من سائر الضغوط، والنص على رأسها.

ولاشك أن لهذه النظرية وهذا النمط من التوفيق بين النقل والعقل، ظروفاً ودوافع أدّتْ إلى إثارته ومن ثم تبنيه، كما إن له أدلة وبراهين شرعية وعقلية تشكّل الخلفية الحقيقة له، بل وله ثمرات عملية عديدة، ما يعني أنه ليس مجرد فرضية عملية، وإنما نظرية قابلة للسيلان على مستوى الواقع العملي، وبالرغم من كل ذلك، فإننا لن نتحول نحو الحديث عن هذه التداعيات، لأن مرادنا الأساس مجرد التنويه إلى شكل النظرية، بالمستوى الذي يتناسب مع سياق البحث.

فالشكل الأساس لهذه النظرية، أنها تعتبر العقل هو الحاكم المطلق في المجال المعرفي، وأن لا حاكم عليه حتى النص، فالعقل هو الذي يستنتج الأصول العلمية و التفريعات الحكمية والمناهج النظرية والعلمية، من خلال الإستعانة بالواقع والتجربة المحسوسة، و قد اعتمد هذه النظرية تيار واسع قديماً وحديثاً، سواء في الوسط الفلسفي أو الكلامي.

و لو نتتبع براهين أرباب هذه المدرسة، نجد أنهم يؤكدون على صحة مدّعاهم بما ورد في القرآن الكريم من حثٍّ على التعقل والتفكر، ويعتبرون ذلك دليلاً على إطلاق هذه الصلاحية من جهة شمولها لكل الموارد، ومن جهة استعداد العقل المطلق في استخراج الأفكار وتصحيحها.

و يظهر ذلك بوضوح في ردود ابن رشد على الغزالي، في كتابيه فصل

---

(١) – مدخل إلى التنوير، الدكتور مراد وهبة، ص ٦٧، ٦٩، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٩، طبعة القاهرة ١٩٩٤ م.

المقال، وتهافت التهافت، حيث أنه يكثر من القول في موارد عديدة من الكتابين، أن الدين دعا للنّظر والتأمّل.

الثانية: المدرسة النَّصِّية:

تحاول هذه المدرسة قدر المستطاع تنحية المدرك العقلي من ساحة التقنين الشرعي، بحيث يستقل النص بالحكم والحسم، بلا أي معونة من العقل، وهذا المنحى يمكن الوقوع عليه في كلمات العديد من أرباب هذه المدرسة، مع ما قد يلحظ من اختلاف بينها في التفاصيل.

حيث يذهب أصحاب هذه النظرية إلى القول بأن الأحكام والتشريعات الدينية لا تؤخذ إلاّ من المسموعات على نحو استقلالي، لاستحالة إصابة الحكم بواسطة القوة العقلية استقلالاً أو بالضميمة.

ولعل من أعمق المؤسسين لهذه النظرية (المحدّثون الشيعة) الذين عُرِفوا بالأخباريين، فقد استرسلوا كثيراً في التأسيس لهذه النظرية وسدّ ثغراتها في خضم المسيرة الجدلية التي جمعتهم مع أصوليّ الشيعة.

ولأن هذه المسيرة الجدلية كانت طويلة من جهة الزمان، وتصدّى للمناظرة فيها الكثير من أصحاب السطوة الفكرية، فقد تشبَّعتْ بالآراء والبراهين الدقيقة، وتكوّنتْ على أثر ذلك ثمرات علمية غنية ومتينة.

لهذا فإننا يمكن أن نستعير مقولات لعدة من رموز الأخبار، في سبيل إيضاح هذه النظرية.

إن النتيجة النهائية لهذه النظرية يمكن الحصول عليها ملخّصةً، في كلمة للمحدِّث الشيخ يوسف البحراني، في المقدّمة العاشرة من المقدمات الإثنتي عشر التي صدّر بها بحوثه الفقيهة في موسوعته الحدائق الناضرة، فهو بعد أن استعرض عدة آيات وروايات من مستندات خصمه الأصولي

كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (الرعد: من الآية٤)، وما روي عن أبي الحسن عليه السلام حين سئل: فما الحجة على الخلق اليوم؟ قال: فقال عليه السلام: « **العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدِّقه والكاذب على الله فيكذِّبه** » قال في جوابها « لا ريب أن العقل الصحيح الفطري حجة من حجج الله سبحانه وسراج منير من جهته جل شأنه، وهو موافق للشرع، بل هو شرع من داخل، كما أن ذلك شرع من خارج، لكن لم تغيّره غلبة الأوهام الفاسدة، وتتصّرف فيه العصبية أو حب الجاه أو نحوهما من الأغراض الكاسدة، وهو قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع مؤيداً له، وقد لا يدركها قبله ويخفى عليه الوجه فيها، فيأتي الشرع كاشفاً له ومبيّناً، وغاية ما تدل عليه هذه الأدلة مدح العقل الفطري الصحيح الخالي من شوائب الأوهام العاري من كدورات العصبية، وإنه بهذا المعنى حجة إلهية، لإدراكه بصفاء نورانيته وأصل فطرته بعض الأمور التكليفية، وقبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع، وهو أعم من أن يكون بإدراكه ذلك أولاً أو قبوله لها ثانياً كما عرفت.

ولا ريب أن الأحكام الفقهية من عبادات و غيرها كلها توقيفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة، ولهذا قد استفاضت الأخبار بالنهي عن القول في الأحكام الشرعية بغير سماع منهم -يقصد المعصومين عليهم السلام- وعلم صادر عنهم -صلوات الله عليهم- ووجوب التوقف والإحتياط مع عدم تيسّر طريق العلم، ووجوب الرد إليهم في جملة منها، وما ذاك إلاّ لقصور العقل المذكور عن الإطلاع على أغوارها، و إحجامه من التلجّج في لجج بحارها، بل لو تم للعقل الاستقلال بذلك لبطل إرسال الرسل وإنزال الكتب، ومن ثم تواترت الأخبار ناعية على أصحاب القياس بذلك »[١].

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، ج١ ص١٣١، الناشر: جماعة المدرسين- قم.

ثم ساق عدة روايات منها رواية أبي بصير قال: قلت: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولاسنته فننظر فيها؟ فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله[١].

فهذه المقولة ترسم الخط العام لهذه المدرسة، فهي تسعى قدر الإمكان لعزل القوة العقلية عن ساحة الإستدلال مكتفية بالنص، ولهذا فإننا كثيراً ما نلحظ تحفّظ أرباب هذه المدرسة في عدة من الأبواب بمجرد طرو ما يشير إلى استخدام عقلي مستقل، حيث يكتفون بالقول إن هذا الأمر لا دليل عليه.

وأيّاً كان فإننا يمكن أن نقع على هذه النظرية بوضوح في بابين من أبواب علم الأصول، الأول حجية الدليل العقلي، ويلازمه أيضاً فرع حجية القطع المبني على مقدمات عقلية، والثاني حجية الظواهر.

فأما في الباب الأول فقد ذهب أرباب هذه المدرسة إلى القول بضرورة التوقف عند حدود الكتاب والسنة، ولذلك رفض المحدث الإسترآبادي - مؤسس النظرية الأخبارية- دليل العقل الظني بكل أشكاله و فروعه، فرفض العمل بالإجتهاد والرأي القائم على الظن.

كما رفض وجود المجتهد المطلق، معتمداً في ذلك على أخبار وردت عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام، منها ما ورد عن الصادق عليه السلام: «**الحكم حكمان، حكم الله عز وجل وحكم أهل الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية**»[٢].

وانطلاقاً من هذا التصوّر صرح الإسترآبادي بالقول: «إن مناط تعلّق التكاليف كلها السماع من الشرع»[٣].

(١) وسائل الشيعة، ج٧ ص٤٠.
(٢) المصدر نفسه، ج٢٧ ص٢٢.
(٣) الفوائد المدنية، محمد أمين الإسترآبادي، ص١٤١.

وهو بذلك يرفض حجية العقل في الإستنتاجات الشرعية، ولكن ذلك لا يعني رفض أي نوع من الحجية للعقل بناء على هذا المذهب، إذ للعقل استنتاجات لا بد من القول بحجيتها – كما هو مبناه ومبنى من تبعه- فإذا كان الدليل العقلي بديهياً كقولنا ٢+٢=٤، فلا إشكال في حجيته، أما غير ذلك فهو محل نقاش وجدل. وقد فصّل الإسترآبادي هذا المبني في كتابه الفوائد المدنية، حيث قال في سياق عرضه للأدلة القائلة بالتمسك بالمسموعات لا الإستنتاجات العقلية في غير الضروريات الدينية: «الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطّنتُ لها بتوفيق الله تعالى، وهي أن العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار. والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة أو من جهة المادة. والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة. والخطأ من جهة المادة لا يتصوّر في هذه العلوم، لقرب المواد فيها إلى الإحساس. وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس. ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق. ومن ثم وقعت الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك.

والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة. إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة، تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام. وليست في المنطق قاعدة بها يُعلَم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم عند أولي الألباب إمتناع وضع قاعدة تكفل بذلك».

وبعد أن ساق عدةً من الأدلة والوجوه مؤيداً بها قوله أضاف قائلاً:

« فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات، والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الإختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية.

قلت: إنما نشأ ذلك من ضمّ مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو العقلية.

ومن الواضحات لما ذكرناه – من أنه ليس في المنطق قانون يَعصِم عن الخطأ في مادة الفكر – إن المشّائين ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين. وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولي، والإشراقيين ادّعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته و هو الاتصال ».

وفي النهاية قرر النتيجة التالية « إذا عرفتَ ما مهَّدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام عُصِمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نُعصَم منه »[١].

ثم جاء من تأخّر عنه وأيّده فيما ذهب إليه، من بينهم المحدث نعمة الله الجزائري، فقد قال في شرحه لكتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي، تعقيباً على النص المتقدم للإسترآبادي: « وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلتَ: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقي له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت: أمّا البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها، وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدِّم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الإلتفات إلى ما حكم به العقل »[٢].

---

(١) الفوائد المدنية، ص١٢٩ – ١٣١.

(٢) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١ ص١٧.

هذه المقولات وأمثالها تدلنا على أن الأخباريين في باب حجية العقل، يصرّون على حصر مصادر التشريع في الكتاب والسنة، ورفض الاستنتاجات العقلية الظنية.

وأما في الباب الثاني - حجية الظواهر -، فقد منعوا من القول بحجيتها على نحو الاستقلال، ومؤدى ذلك أن العقل لا يمكنه انتزاع المعنى من ظاهر الكتاب والسنة، لأن كل ما ينتزعه مجرد أحكام ظنية، ولا سبيل له إلى القطع في ذلك إلاّ بتوسط كلام الأئمة المعصومين عليهم السلام، والغرض النهائي من هذا البناء العلمي التعريض بالإستنتاجات العقلية ورفض الاعتماد على العقل في العمل الفقهي.

يقول الإسترآبادي في هذا الصدد: «إنه لا سبيل فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية أصلية كانت أو فرعية إلاّ السماع من الصادقين عليهما السلام، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر السنن النبوية، مالم يُعلَم أحوالها من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط، وأن المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على الله وافترى، وإن أصاب لم يؤجر، وأنه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلاّ بقطع ويقين، ومع فقده يجب التوقف»[1].

وعندما أشكِلَ عليه بعمل الأخباريين أنفسهم ببعض الظواهر القرآنية كقول تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ (المائدة: من الآية١) و ﴿**أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ (النساء: من الآية٤٣) و ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ (المائدة: من الآية٦)، وبعض ظواهر السنن النبوية كقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم «**لا ضرار و لا ضرر**»، أجاب بالقول: «نحن نوجب الفحص عن أحوالهما بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة عليهم السلام، فإذا ظفرنا بالمقصود

(١) مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، محمد عبد الحسن محسن الغراوي، ص٨٠، الناشر: دار الهادي- بيروت.

وعلمنا حقيقة الحال عملنا بها، و إلاّ أوجبنا التوقف و التثبّت »[١].

و قد ذهب بعض الأخباريين إلى أبعد مما ذهب إليه الإسترآبادي، حيث منعوا من قدرة العقل على فهم حتى ظاهر مثل ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ (الاخلاص: ١)، فقد نُسِب مثلُ ذلك إلى الشيخ أحمد الاحسائي بن زين الدين إبراهيم بن صقر المولود سنة ١١٦٦ المتوفى سنة ١٢٤١هـ، وذلك حينما سئل عن معنى (قل هو الله أحد) وهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث، قال: نعم، لا نعرف معنى الأحدية، ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلاّ بذلك[٢].

ولا بأس من الإشارة إلى أن الأخباريين إن كانوا قد اتفقوا تقريباً على مذهب واحد في باب حجية العقل، فقد تصادمت متبنياتهم في باب حجية الظواهر، ففي حين ذهب جمعٌ إلى القول بعدم الحجية، قال بعض آخر بالحجية كالمحدّث الفيض الكاشاني في كتابه عين اليقين، وقد أرجع استنتاجه لمسألتين، إحداهما تيسير الأمور بحسب إدراك الناس، والثانية محدودية الإقتصار على الظواهر، ولم يطلب من العمل بالظواهر أبعد من ذلك[٣].

كما أن بعضاً آخر من الأخباريين لزموا الحياد، كالشيخ يوسف البحراني وإن كانت له ميول للقول بعدم الحجية، كما قد يظهر من عبارته التالية: « ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل به - يقصد القرآن الكريم - في الأحكام الشرعية، والإعتماد عليه، حتى صنّف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلقة بالأحكام الفقهية وهي خمسمائة آية عندهم، وأما الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط.

---

(١) الفوائد المدنية، ص١٦٤.

(٢) الحدائق الناضرة، مصدر سابق، ج١ ص٢٧.

(٣) عين اليقين، الفيض الكاشاني، ص٢٤٣.

فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله (قل هو الله أحد) إلاّ بتفسير من أصحاب العصمة صلوات الله عليهم، ومنهم من جوّز ذلك حتى كاد يدّعي المشاركة لأهل العصمة عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحل مبهماته.

والتحقيق في المقام أن الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلاّ أن أخبار المنع أكثر عدداً وأصرح دلالة.

ثم استعرض عدة منها من بينها ما رواه جابر بن يزيد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن**»[1]، وعقّب عليها بالقول: «ولا يخفى على الفطن المنصف صراحة هذه الأدلة في المدّعى، وظنّي أن ما يقابلها مع تسليم التكافؤ لا صراحة له في المعارضة».

بعد ذلك عرض الأدلة المعارضة وأجاب عنها، وأخيراً ختم كلامه بإعلانه الموافقة لما ذهب إليه الشيخ الطوسي، وهو ما يشعر بحياديته في المقام، حيث قال: «والقول الفصل والمذهب الجذل في ذلك ما أفاده شيخ الطائفة (رضوان الله عليه) في كتاب التبيان و تلقاه بالقبول جملة من علمائنا الأعيان، حيث قال بعد نقل جملة من أخبار الطرفين ما ملخصه: «والذي نقول: إن معاني القرآن على أربعة أقسام: أحدها: ما اختص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلّف القول فيه، وثانيها: ما يكون ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه، مثل قوله: ﴿ **وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ**...﴾، وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً، مثل قوله: ﴿**أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ**﴾، ثم ذكر جملة من الآيات التي من هذا وقال: «إنه لا يمكن استخراجها إلاّ ببيان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عليهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول إن مراد الله بعض ما يحتمله،

---

(١) وسائل الشيعة، ج٢٧ ص١٩٢.

إلاّ بقول نبي أو إمام معصوم، إلى آخر كلامه زِيَد في إكرامه و عليه تجتمع الأخبار على وجه واضح المنار »[١].

هذا هو جوّ الحديث عن حجية الظواهر في الوسط الأخباري، ولعل الجانب المانع من الحجية هو الأكثر غلبةً.

وسواء منعوا أو قالوا بالحجية في هذه المفردة، فإن إشكالهم الأساس حول تشريك العقل في عملية الاستدلال يتركز في باب حجية العقل، وقد أثبتوا هناك -كما مر- أن لا مدخليّة للعقل في الإستدلال الشرعي، وأن النص هو المصدر الوحيد للحكم الشرعي.

ولا يخفى أن المدرسة الأخبارية ليست الوحيدة القائلة بهذه النظرية في المحيط الإسلامي، فهناك العديد من المدارس القديمة والحديثة المنتشرة في المجال السني تميل إلى هذا النحو من التفكير، والتي اصطلح عليها مؤخراً (السلفية)، وإن كان النهج السلفي في ذاتها لا يعد خصيماً للعقل، كما هو شأن النهج الأخباري تماماً، لكنها كعناوين انطبقت على هذه المصاديق بسبب غلبة الاستعمال، لهذا أصبح من المتبادر في هذه المرحلة الراهنة دلالة كلمة سلفي أو أخباري على خصوص المانع من الإعتماد على العقل في استنباط الأحكام الشرعية. وفي أوساط هؤلاء رستْ قواعد المدرسة النّصّية.

الثالثة: المدرسة التوفيقية:

تقف هذه المدرسة في برزخ بين المدرستين السابقتين، فلا تميل إلى الإفراط في تشريك العقل في البحث الإستدلالي، وإعطاء العقل ما ليس له من صلاحيات، ولا تقبل بالتفريط في حق العقل، وسلبه ما له من صلاحيات علمية، وإنما تقول بضرورة الإستفادة من طاقات العقل الجبّارة التي سخّرها الله سبحانه وتعالى للإنسان، ولكن بحدود وضوابط.

---

(١) الحدائق الناضرة، ج١ ص٢٧.

ولا شك أن تلك الضوابط والحدود تختلف شدة وضعفاً، وسعة وضيقاً، فيما بين الجهات المختلفة لهذه المدرسة.

ومن جملة من أسس لهذه النظرية التوفيقية، وأشبعها بحثاً واستدلالاً، المدارس الأصولية الشيعة والسنية، فإدخال بعض المذاهب السنية لمسلك القياس أو المصالح المرسلة والاستحسان، هو نوع تشريك للعقل في عملية الاستدلال، وتقعيد أصوليّ الشيعة للمدرك العقلي واعتباره مصدراً من مصادر الاستنباط، بالإضافة إلى الكثير من الفروع الأصولية المرتبطة بالنشاط العقلي، هو بعينه التشريك العقلي المقصود.

وللتمثيل على هذه النظرية في مستوى الخط العام، يمكن لنا العودة إلى مقولات بعض أرباب المدرسة الأصولية الشيعية، خاصة في بحث التحسين والتقبيح العقليين، ومقدمات دليل الإنسداد، وحجية ظواهر الكتاب والسنة، ومبحث حجية القطع، وغيرها، فإنها تستبطن أهم ما قيل بالنسبة لمدخلية العقل في عملية الاستدلال، ومع ذلك يمكن تشخيص النظرية التوفيقية عند الأصوليين الشيعة من خلال النظر في بحثين أولهما أصلي و الآخر فرعي.

فأما الأصلي، فهو ما قيل من كلام حول دليلية العقل، ويكفينا هنا لمعرفة مستوى الرأي المتبنّي، النظر في تعريف الدليل العقلي.

فقد عرّفه صاحب القوانين بأنه: «حكم عقلي يوصل إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[١].

وعرّفه صاحب الفصول بأنه: «كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي»[٢].

(١) قوانين الأصول، أبو القاسم القمي، ص٢.

(٢) الفصول في الأصول، محمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني، ص٣١٦.

كما عرّفه الشيخ المظفر بأنه: «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، وبعبارة أخرى كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»[١].

ومضمون هذه التعاريف أن العقل يمكن أن يكون واسطة في إثبات الحكم الشرعي، ولكن لا بالصورة الاستقلالية كما يُتخيَّل للبعض، وإنما بالملازمة، إذ لا يمكن للعقل النظري أن يدرك الأحكام الشرعية بصورة إبتدائية وبلا توسّط الملازمة، والسبب في ذلك توقيفية التشريعات الإلهية، والسماع هو السبيل الوحيد لتحصيلها، وحتى لا يلتبس الأمر على الملاحِظ حدّد أصحاب هذه المدرسة الوجهة المقصودة من دليل العقل، إذ أن التعاريف السابقة قد يظهر منها ما يشمل الوجهة الإستقلالية والإدراك الإبتدائي للعقل، بينما المقصود فقط وجهة الملازمة. ولهذا قالوا في تحديد المقصود من الدليل العقلي بأنه: «حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء، ومقدمة الواجب، ونحوهما، وكحكمه بإستحالة التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين، المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله»[٢].

ذلك في خصوص البحث الأصلي، ويمكن الوقوع على مثله في بعض البحوث الفرعية، كبحث القطع المستند إلى مقدمات عقلية، حيث ذهب أصحاب هذه المدرسة إلى القول بحجيّته، خلافاً للمدرسة الأخبارية.

وقد ظهر هذا المبنى بوضوح في كلمات الشيخ الأنصاري، فإنه أفرد بحثاً لخصوص القطع الحاصل من مقدمات عقلية، وقال في سياق مناقشته للنظرية الأخبارية: «إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، ج٢ ص١١٢.

(٢) أصول الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، ص١٨٦.

محضاً بين أسباب العلم. و يُنسَبُ إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الإعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقلية الغير الضرورية، لكثرة وقوع الإشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يُعقَلُ ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكمُ بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النّعل بالنّعل.

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل الشرعية لكثرة وقوع الغلط والإشتباه فيها، فلو سُلِّمَ ذلك وأُغمِضَ عن المعارضة، لكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه. وحينئذ فلو خاض فيها وحصّل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يُعذَر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل، إلاّ أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية »[1].

فهذه المقولة – وعلى نمطها الكثير – تؤسس للنظرية التوفيقية التي تتبنّاها هذه المدرسة، والتي تتلخّص في صحة تشريك العقل في عملية الإستدلال الشرعي، لا على نحو الإستقلال، وإنما بواسطة التلازم، وبشرط التقيّد بعدة من الضوابط.

بعد هذا العرض المقتضب لمتبنيات المدارس الثلاث، يمكن أن نقف على حقيقة الإشكالية المرتبطة بجدلية العقل والنقل، وهي تتركز في السؤال التالي: ما هي حدود حرية العقل في التفكير والاستنتاج والاستنباط الفقهي؟ هل صلاحيته مطلقة، أم مقيّدة، أم لا صلاحية له مطلقاً؟.

إن هذا التساؤل يتضمّن جوهر الإشكال الذي كان ومازال يحتدم في الأوساط العلمية، والذي على أساسه تعددت المدارس والمتبنيات.

---

(١) فرائد الأصول، ج١ ص١٥.

لكن كيف يمكن معالجة هذا الإشكال، وما هو السبيل لدراسته علمياً؟

حتى نتمكن من دراسة هذا الإشكال، يجب في البدء تشخيص الجذر الذي تؤدي إليه كل الاستدلالات الفرعية، وأظن أن تلك الإستدلالات تنهي إلى جذر برهاني واحد وهو (الدعوة القرآنية للنظر والتعقل)، فمن أعطى للعقل صلاحيات واسعة، استند إليه مستفيداً الإطلاق، ومن ضيّق الصلاحيات استند إليه أيضاً، ولكن بتحديد معناه وتوجيهه إلى خصوص موارد معيّنة، وهكذا من منع.

لذلك، وحتى نستطيع تحديد موقف علمي واضح بالنسبة لهذه الإشكالية، يجب العودة إلى القرآن الكريم، واستعراض جميع الآيات الداعية للتعقّل، وتحليلها ضمن مجموعات، والتأمل فيها للخروج بنتيجة واضحة.

فمن خلال استعراض الآيات وتحليلها، نريد الإجابة على أسئلة عديدة، تشكّل في مجموعها النظرية القرآنية للعقل والتعقّل، من تلك الأسئلة:

- ما معنى التعقل والعقل في القرآن الكريم؟
- في أي الموارد ورد الأمر بالتعقل؟
- هل تستوعب تلك الموارد النصوص أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما الرابطة بين العقل والنص؟
- ما الفرق بين التعقل والتفكر والتفقه، وما هي النسبة بين التعقل و كلٍّ من التفكر والتفقه؟

وليتم لنا ذلك، لا بد أن نقوم بإحصاء كل الآيات الداعية للتعقل، وإدخالها ضمن مجموعات، ثم نقوم بنفس العملية بالنسبة للتفقّه والتفكر، للنظر في النسبة بينها، و معرفة مداها الدلالي.

مفهوم التعقل في الخطاب الديني:

حين نتتبع النصوص الشرعية بما فيها الروايات، نجد أنها تذكِّرنا بالعقل في بيانين، أولهما تذكير بحقيقة العقل ومكانته، والثاني تذكير ببرنامجه ومستوى نشاطه.

البيان الأول:

من ينظر في جميع الآيات التي ورد فيها فعل (يعقلون) وأشباهها، والتي أشير فيها إلى العقل بأحد مرادفاته الإسمية، يتضح له مباشرة بأن القرآن يوحي للإنسان بوضوح تام بأن العقل أهم طاقة عند المخلوق العاقل.

فإن الآيات المباركة وإن كان أغلبها قد ورد في صيغ استفسارات استنكارية، إلاّ أن مفادها النهائي تذكير الإنسان بعظمة الطاقة العاقلة عنده، فكأنها تقول: من يملك تلك الطاقة العظيمة كيف لا يصل إلى الحقيقة، كيف يضل الطريق...؟!!

يقول سبحانه وتعالى: ﴿**يَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلاّ عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (هود: ٥١)

فمن يملك هذه الطاقة (تعقلون)، كيف لا يهتدي إلى صحة نداءات الأنبياء والرسل؟!.. وفي ذلك إشارة واضحة إلى عظمة تلك الطاقة، وأنها أعظم وأفضل قوة عند الإنسان.

لاحظ أيضاً هذه الآيات المشيرة إلى العقل بمرادف إسمي له:

قال تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى**﴾ (طـه: ١٢٨).

وقال سبحانه: ﴿**وَالْفَجْرِ، وَلَيَالٍ عَشْرٍ، وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ، وَاللَّيْلِ إِذَا**

يَسْرِ، هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ (الفجر: ١-٥).

فأولي النهى وذي الحجر، تعابير مرادفة لأصحاب العقول، وبالتالي فإن ما أشارت إليه الآيات من حقائق، إنما يستطيع إدراكها العقل لا غير.

فالعقل هو أهم طاقة عند الإنسان، بهذا نطقت الآيات المباركة، ومن ثم جاءت الروايات لتسير مع الآيات في الخط نفسه، وأول ما يمكن أن يلفت انتباهنا من بين تلك الروايات، ما ورد بأسانيد معتبرة عند الشيعة حول خلق العقل، وإن كان لبعض إخواننا السنة نظر في أسنادهم -كما سيتضح-.

فقد وردت رواية - أو روايتان بمؤدى واحد - بسندين معتبرين أحدهما صحيح والآخر موثق، في المجاميع الحديثية للشيعة، تبين مكانة العقل وقدرته على التمييز بين الحقائق، وبالتالي فهو أعظم وأهم طاقة عند الإنسان.

أما ما ورد بسند صحيح، فقد رواه الشيخ الكليني ﵀ قال: حدّثني عدة من أصحابنا منهم محمد بن يحيي العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: **لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أَقبِل فأَقبَل، ثم قال له: أَدبِر فأَدبَر، ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إليَّ منك، ولا أكملتُك إلّا فيمن أُحبّ، أما أنّي إيّاك أنهي وإياك أُعاقب، و إيّاك أُثيب**[1].

وأما ما ورد بسند موثّق، فرواه الكليني أيضاً عن أبي عبدالله العاصمي، عن علي بن الحسن، عن علي بن أسباط، عن الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده أصحابنا وذكر العقل قال: فقال عليه السلام: **لا يعبأ بأهل الدين ممّن لا عقل له**، قلت: جعلت فداك إنّ ممن يصف هذا الأمر قوماً لا بأس بهم عندنا وليست لهم تلك العقول؟ فقال: **ليس هؤلاء ممن خاطب الله إن الله خلق العقل فقال له: أَقبِل فَأَقبَل، و قال له: أَدبِر**

(١) الكافي، ج١ ص١٠.

فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ شيئاً أحسن منك أو أحبّ إليّ منك، بك آخذ وبك أعطي[١].

هكذا ورد الحديث في المرويات الشيعية المعتبرة، أما في المرويات السنية، فقد رواه الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، و ضعّفه بعضٌ وصححه آخرون.

وقد جاء لفظ الحديث في إحياء علوم الدين كالتالي: قال رسول الله ﷺ: «**أوّل ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال الله عزوجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب**»[٢].

وقد كان من جملة من ضعّفه الحافظ العراقي، قال فيه: «الحديث في معجم الطبراني الأوسط، من حديث أبي أمامة، وأبونعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين»[٣].

كما ضعّفه ابن تيمية في جوابه على سؤال ورَدَه، حيث قال: «أما الحديث الأول فهو كذبٌ موضوع عند أهل العلم بالحديث. ليس هو في شيء من كتب الإسلام المعتمدة. وإنما يرويه مثل داود بن المجر و أمثاله من المصنّفين في العقل. ويذكره أصحاب رسائل إخوان الصفا ونحوهم من المتفلسفة. وقد ذكره أبو حامد في بعض كتبه، وابن عربي، وابن سبعين، وأمثال هؤلاء، وهو عند أهل العلم بالحديث كذبٌ على النبي ﷺ، كما ذكر ذلك أبو حاتم الرازي، وأبو الفرج ابن الجوزي وغيرهما من المصنفين في علم الحديث.

(١) المصدر نفسه، ج١ ص٢٧.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١ ص٨٩. الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت.

(٣) المصدر نفسه.

ومع هذا فلفظ الحديث: «أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر. قال: ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب، وبك العقاب». وفي لفظ: «لما خلق الله العقل قال...»، ومعنى هذا اللفظ أنه قال للعقل في أول أوقات خلقه، ليس فيه أن العقل أوّلُ المخلوقات. لكن المتفلسفة القائلون بقدم العلم أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم من باطنية والمتصوفة والمتكلّمة، رووه: أوّلُ ما خلق الله العقل[1] -بالضم- ليكون ذلك حجة لمذهبهم في أن أول المُبدَعَات هو العقل الأول. وهذا اللفظ لم يروه به أحد من أهل الحديث، بل اللفظ المروي مع ضعفه يدل على نقيض هذا المعني، فإنه قال: «ما خلقتُ خلقاً أكرم عليّ منك»، فدل على أنه قد خلق قبله غيره، والذي يسمّيه الفلاسفة العقل الأول ليس قبله مخلوق عندهم»[2].

ومع ذلك فهناك من صححه كالمرتضي الزبيدي، فقد قال في ذلك: «قال عبد الله بن أحمد في (زوائد الزهد): حدثنا علي بن مسلم، حدثنا سيّار حدثنا جعفر حدثنا مالك بن دينار عن الحسن يرفعه: «**لما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: ما خلقتُ شيئاً أحسن منك، فبك آخذ، وبك أعطي**».

ثم قال: فهذا كما ترى سند جيد. فقول الحافظ العراقي «وبالجملة فطرقه كلها ضعيفة» محلُّ تأمل. وكذا إيراد ابن الجوزي له في الموضوعات، وتبعه ابن تيمية والزركشي وغير هؤلاء. فغاية ما يقال فيه: إنه ضعيف في

---

(١) يقول العلامة المجلسي في هذا الشأن: «لكن خبر (أول ما خلق الله العقل) لم أجده في الأخبار المعتبرة، وإنما هو مأخوذ من أخبار العامة، وظاهر أكثر أخبارنا أن أول المخلوقات الماء والهواء كما سيأتي في كتاب السماء والعالم. نعم ورد في أخبارنا أن العقل أوّل خلق من الروحانيين، وهو لا ينافي تقدّم خلق بعض الأجسام على خلقه». بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج١ ص١٠٢.

(٢) الضاوي لابن تيمية، ج١٨، ص٣٣٦.

بعض طُرُقه »[1].

و على كلٍّ فإن هذا الحديث وما يقترب منه في المعني، جاء مصدِّقاً لما أكدّت عليه الآيات القرآنية في عمومها، من أن القوة العاقلة هي أهم وأعظم ما في الإنسان من قوى وطاقات، ومفاد كل ذلك تذكير الإنسان بالعقل وبضرورة الإستفادة منه، وتشغيله فيما يخدم الإنسان والإنسانية، ولولا ذلك كان الإشعار بعظمة العقل لغواً وهو باطل، ولا يمكن تصوّر صدوره من الحكيم.

فلا يمكن أن نتصوّر بأن غرض الآيات القرآنية والروايات من التأكيد على عظمة العقل، مجرد الإخبار من غير أن تكون له آثار ونتائج، بل الإخبار إنما جاء لغرض حث الإنسان على تحريك عقله في كل ما هو صالح.

وللتأكيد على ذلك، تتابعت كثير من الآيات القرآنية لتضع أمام الإنسان حقيقة مفادها أن التعقل سبب هدايته، وعدم التعقل مؤدّاه الإنحراف والضياع.

يقول تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لهمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ، وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ١٧٠-١٧١).

وقال سبحانه: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ**﴾ (يونس: ١٠٠)

وقال عز وجل: ﴿**أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاّ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ (الفرقان: ٤٤).

فهذه الآيات المباركة تصرِّح بوضوح أن جمود العقل عند جميع المشار

---

(١) اتحاف السادة المتقين، الزبيدي، ج١، ص٤٥٥.

إليهم في الآيات، كان سبباً وراء ضلالهم، خصوصاً ما ورد في عجز الآية الثانية ﴿ **وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾، فمن يجمّد عقله لا مؤدى له سوى الوقوع في الرجس، ومفاد ذلك أن الهداية عاقبة العاقل المتعقِّل.

إذاً، نتيجة البيان الأول الذي تذكِّر النصوص من خلاله بالعقل، التأكيد على عظمة العقل وأفضليته على سائر قوى الإنسان، وبالتالي الحث على الإستفادة منه لما له من أثر على هدايته.

البيان الثاني:

بعد تأسيس ما هو محلّ الإهتمام في البيان الأول، يأتي البيان الثاني ليؤسس لبرنامج العقل، من خلال عرض الموارد التي يمكن للعقل أن يتحرك فيها.

والإستقراء التام لجميع الآيات التي ورد فيها فعل (يعقلون) وأشباهه، يكشف لنا بوضوح أن هذا الفعل استخدم في ستة موارد هي:

المورد الأول: إعطاء العقل صلاحية تعقل الظواهر الكونية، لإكتشاف خلفياتها، والإهتداء من خلالها إلى ما ترمز إليه.

كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ١٦٤).

وعلى نمط هذه الآية جاءت آيات عدة مثل (المؤمنون ٨٠، النحل ١٢ و ٦٧، الرعد ٤، الروم ٢٤، الجاثية٥). وكلها تؤكد على صلاحية العقل للنظر في الظواهر والحقائق الكونية، لا لذات النظر فقط، وإنما للإهتداء إلى حقائق أخرى أكثر أهمية.

المورد الثاني: قدرة العقل على الإستنتاج الماورائي وفهم الغيبيات، بلا فرق بين غيبية وأخرى.

فهو مؤهل لإكتشاف الصح من الخطأ في قضية غيبية كالقرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (يونس: ١٦)

فلأن الرسول ﷺ كان بين الناس قبل نزول القرآن عليهم –حسب الظاهر المادي – ولم يقله، لأن الإطلاقات اللفظية السابقة التي كان الرسول ﷺ يستخدمها، لا ترقى لمستوى القرآنية في الأداء والتركيب وما إلى ذلك، فبناء على ذلك لا بد للعقل أن يستنتج بأن القرآن ليس كلاماً من نظم الرسول ﷺ، وإنما هو كلام الله سبحانه وتعالى، وهذا استدلال عقلي على قضية غيبية.

كما أن العقل قادر على الإستنتاج بالنسبة لقضية غيبية أكبر، كالوحدانية والوجود الإلهي، كما هو صريح هذه الآيات المباركة من قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلا يَضُرُّكُمْ، أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (الانبياء: ٦٦-٦٧).

فالغيبيات الكبرى والصغرى يمكن للعقل الإستنتاج في دائرتها، كما جاء في هاتين الآيتين و آيات أُخري (الشعراء٢٨، الحديد١٧، غافر٦٧، الملك١٠، يونس٤٢، العنكبوت٦٣، الزمر٤٣، الروم٢٨).

المورد الثالث: القدرة على فهم السنن الحياتية – التاريخية –، والتوصل من خلالها إلى نتائج دنيوية وأخروية.

انظر هذه الآية مثلاً، يقول تعالى: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (الأنعام: ٣٢).

فالعقل هنا قادر على إدراك خلفيات الظواهر المتعددة من خلال

ربطها ببعضها البعض (لهو و لعب)، ثم التوصل من خلالها إلى حقائق أكبر وأهم (و للدار الآخرة خير).

ويقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩).

فالعاقل بوسعه تحريك عقله باتجاه النظر في التاريخ والحاضر، لاستخلاص نتائج – وهي السنن– من شأنها إيقافه على حقائق وأمور أكثر أهمية.

وهناك آيات عديدة تندرج ضمن هذا السياق (الأعراف١٦٩، القصص٦٠، يس٦٢ و ٦٨، العنكبوت ٣٤و٤٣، الصافات١٣٨).

المورد الرابع: استعداد العقل لتعقّل الأحكام.. وقد يكون ذلك بمعنيين، يضافان إلى قدرة العقل على فهم الحكم، أولهما: أن الأحكام من شأنها الإنسجام مع العقل السليم، وبالتالي لا بد له من اتباعها، وثانيهما: أن أحد أهداف جعل الحكم تحريك العقل نحو الأصلح، أي أن من شأن الأحكام تسديد عقل الإنسان وتشذيب حركته ونشاطه.

يقول تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١).

ويقول سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

وفي ذلك إشارة واضحة إلى أهليّة العقل لتعقل وفهم سائر الأحكام التي نزل بها القرآن الكريم، من غير فرق بين المعارف الأصولية أو الأحكام الفروعية. – سنعود لبحث هذا المورد لأنه محل الشاهد في هذا البحث–.

وبذلك وردت آيات قرآنية كثيرة مثل (البقرة٢٤٢، الأنبياء١٠، النور٦١، الزخرف٣).

المورد الخامس: قدرة العقل على فهم ثقافة الحياة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٧٦).

هذه الآية تتضمّن توجيهاً من الله سبحانه وتعالى للإنسان المؤمن، بأن يحذر من الجهة المنافقة في المجتمع، و ظاهرها – بضميمة ما قبلها من آيات – عتاب لبعض المؤمنين الذين اطمأنّوا للمنافقين، وسبب العتاب أن العقل يمكن له التنبّه لمثل هذه الإنعطافات الإجتماعية، فإذا لم يتنبّه عوتب، ولهذا ختمت الآية بقوله تعالى: ﴿ **أَفَلا تَعْقِلُونَ** ﴾.

وهذا الموقف من صميم ثقافة الحياة، والعقل مؤهَّلٌ للإستنتاج فيها، وهو ما تؤكده الآية، وآيات أخرى من بينها (آل عمران١١٨، الحشر١٤).

المورد السادس: الاستعداد لتعقّل المرتكزات الأخلاقية.. فما من شأنه أن يمدح، وما من شأنه أن يذم، يمكن للعقل إدراكه، ولهذا فإنه يُعاتَب على التخلّف والتقصير.

يقول تعالى: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٤٤).

ويقول سبحانه: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ**﴾ (الحجرات: ٤).

فلو كان المعنيون في الآية عقّالاً لما أخطأوا في مثل هذه الموارد الأخلاقية، لكن لتدنّي القدرة العقلية لديهم صدرت منهم مثل تلك الأخطاء، وذلك تصريح بقدرة العقل على إدراك الضوابط والمرتكزات الأخلاقية – ولعل هاتين الآيتين ترمزان بشكل أو بآخر إلى بديهية التحسين والتقبيح العقليين–.

بهذا فإننا حين نتجوّل بين الآيات القرآنية الكريمة، نجد أن القرآن الكريم استخدم فعل (يعقلون) و أشباهه في تلك الموارد الستة، ولم يتعدَّها إلى غيرها، و هذا يرسم لنا حدّاً لحركة العقل، وقبل إيضاح هذه النتيجة لا بد أن نقارن بين التعقل وبين غيره من أفعال العقل وأبرزها التفقّه والتفكر، وذلك أيضاً من خلال إحصاء الموارد التي ذُكِرَتْ فيها ولو على سبيل الاختصار.

فأما التفقه فقد استخدم قرآنياً في خمسة موارد:

١- الإدراك العام للأمور.

كما في قوله تعالى: ﴿**وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي**﴾ (طـه: ٢٨).

وقوله سبحانه: ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ**﴾ (هود: من الآية٩١)

وغيرها من الآيات التي تشير إلى الفهم العام، أي فهم الشيء على طبيعته الظاهرية، بلا تكلّف أو تعمّق في الفهم، ولعل في ذلك إيضاحاً لماهية التفقه وحقيقته.

٢- فهم الحقائق الغيبية.

مثل قوله تعالى: ﴿**لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ**﴾ (الحشر: ١٣).

وهذا الاستخدام يكشف أن العقل – في حدود الفقه– يمكن أن يفقه الحقائق الغيبية، وذلك أن من أشارت إليهم الآية إنما وقعوا في المحذور وهو الخوف من العبد أكثر من الخوف من الخالق، بسبب عدم فقههم، أي أنهم جهلوا الخالق و جهلوا قدرته – وهي حقيقة غيبية – ولو كانوا يفقهون لاطمأنّوا لهذه الحقيقة الغيبية.

وبناء على ذلك نفهم أن التفقه من مجالاته فهم الحقائق الغيبية، وهو عين ما تشير إليه الآيات (الأنعام ٦٥، و المنافقون٧).

٣- إدراك الأمور الكونية والاستدلال بها على الخالق.

كما في قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ**﴾ (الأنعام: ٩٨).

وهذه الطبيعة التي جُبِلَ عليها البشر آية من الآيات الكونية، ويمكن للعقل في مجال تفقهه أن يستوعبها وينتقل منها إلى الخالق جل وعلا.

٤- فهم الأحكام والتكاليف الشرعية.

كما في الآية المعروفة بآية الإنذار، حيث قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢).

فالعقل - في مجال التفقه- قادر على فهم ومعرفة سائر الأحكام الشرعية، التي أشير إليها في الآية بكلمة (الدين).

٥- القدرة على فهم ثقافة الحياة.

وفي ذلك قال تعالى: ﴿**سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلاً**﴾ (الفتح: ١٥).

ولو أنهم كانوا يفقهون لما صدرت منهم مثل تلك التخبطات في المواقف الاجتماعية.

هذه مجموع الموارد التي استخدم فيها فعل التفقه، وأما التفكّر فيمكن ملاحظة استخداماته في الآيات المباركة في خمسة موارد أيضاً:

٦- التفكر في المخلوقات للوصول من خلالها إلى الخالق.

تماماً كالذي مرّ علينا في المصطلحين السابقين، وذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ**

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩١).

وآيات عديدة غيرها منها (الروم ٨ و٢١، الرعد٣، النحل١١ و٦٩، والجاثية١٣).

٧- التأمل لاستنتاج الحقائق الغيبية.

كما في قوله تعالى: **﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ الله وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ﴾** (الأنعام: ٥٠) فهذه الآيات تؤكد على أن التأمل – التفكر – من خلال ربط العديد من المقدمات ينتهي بالإنسان إلى إبصار الحقائق الغيبية.

ويلاحظ نفس هذا المعنى في آيات عديدة أيضاً من بينها (سبأ ٤٦، الأعراف١٨٤، الزمر٤٢، الحشر٢١).

٨- فهم السنن الكونية.

كما قال تعالى: **﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (الأعراف: ١٧٦).

وكقوله سبحانه: **﴿إِنَّمَا مَثَلُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (يونس: ٢٤).

وفي هاتين الآيتين إشارة إلى ضرورة حصول نتيجة عند حصول مقدماتها، وهي السنة عيناً، ويمكن للفكر التوصل لاستيعاب هذه السنة.

٩- التفكر في الأحكام.

لكن ليس بمعني فقهها أو تعقلها، وإنما بمعنى الإنتقال من خلالها إلى التسليم بحقائق دنيوية وأخروية.

انظر مثلاً هذه الآية المباركة من سورة البقرة: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ**﴾ (البقرة: ٢١٩).

ومثلها الآية ٤٤ من سورة النحل.

١٠- التأمل لاستخلاص العبر (الاعتبار).

فقد قال تعالى في آية من سورة البقرة: ﴿**أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ**﴾ (البقرة: ٢٦٦).

فالفكر بإمكانه أن يتأمل ويمعن النظر في مجريات الحياة وطبيعة تحولاتها، لاستنتاج حقيقة يمكن أن تكون بمثابة عبرة يُعتَبَرُ بها، وعلى ما يظهر أن هذا الاستخدام فيه إشارة إلى ماهية التفكر وحقيقته.

هذا عرض موجز لمجالات الاستخدام القرآني لكلٍّ من المصطلحات الثلاثة (التعقّل، التفقّه، التفكّر)، ويمكن لنا من خلال ضمِّها إلى بعضها والمقارنة فيما بينها، الوقوع على حقيقة التعقّل.

فنحن من خلال هذه الجولة الإستعراضية يمكن لنا فرز عدة نتائج من شأنها في نهاية المطاف إيقافنا على حقيقة التعقّل في الإستخدام القرآني، أبرز هذه النتائج:

النتيجة الأولى:

إن بين التعقّل وبين كلٍّ من التفقّه والتفكّر عموم وخصوص مطلقاً،

إذ أن كل تفقّه تعقّلاً، وليس كل تعقّل تفقّهاً، وكذلك كل تفكّر تعقل وليس كل تعقل تفكراً. أي أن هناك موارد اختُصَّ بها التعقّل.

فأما بالنسبة إلى التفقّه، فإن التعقل يتميّز عليه باستيعابه للسنن، أي بقدرته على ربط عدة من الإنعطافات التاريخية، للوصول من خلالها إلى حقيقة ثابتة (و هي السنة)، فقد لوحظ من خلال الإستقراء السابق أن فعل (يفقهون) لم يكن من موارده الفهم العام للسنن التاريخية، بخلاف التعقل فإن السنن كانت من أبرز موارده.

وكذلك المواقف الأخلاقية، فإنها من موارد التمايز، فقد استوعبها التعقل دون التفقّه، ولو تنزّلنا وقلنا بأن استيعاب التفقّه للمواقف الإجتماعية، شاملٌ بطبيعته للمواقف الأخلاقية - وليس الأمر كذلك بالمعنى المطابقي، ولكن بالمعنى الإلتزامي قد يكون هناك وجه للشمول-، فإن الإفتراق في مجال السنن يبقى عمدة في الإفتراق.

وأما بالنسبة إلى التفكّر، فإنه يفترق عن التعقّل في ثلاثة محاور، أوّلها ما يتعلق بفهم الأحكام، فالتفكر لم يرتبط في الاستخدام القرآني بالفهم الخاص للحكم، وما أُشير إليه في بعض الموارد البسيطة - كالذي ظهر لنا في العرض السابق- إنما هو الفهم بغرض الاعتبار أو الإذعان بأمور أخرى.

فليس هناك تفكّر في ذات الحكم - كما هو شأن التعقّل والتفقه -، وإنما هناك مرور على الأحكام للتوصل من خلاله إلى أمور ذات أهمية.

يضاف إلى ذلك الإفتراق والتمايز في موردي (المواقف الاجتماعية والأخلاقية) إذ لم يلحظ ثمة استخدام لاصطلاح التفكر فيهما.

النتيجة الثانية:

حتى على فرض التلاقي بين التعقل وكلٍّ من التفقه والتفكر، في موارد خاصة، فإن الافتراق حاصلٌ بالضرورة حتى في موارد الالتقاء، لأن ماهية

كل مصطلح مغايرة لماهية الآخر، وبالتالي تبقى نِسَبٌ بين المعاني التي استُخدِمتْ فيها تلك الاصطلاحات.

ومرجع الاختلاف في الماهية بين المصطلحات الثلاثة، نمط الاستخدام القرآني، والتحليل اللغوي.

فأما الاستخدام القرآني فقد اتضح من خلال العرض السابق، أن التفقه استخدم في القرآن بمعنى فهم الشيء وإدراك خصوصياته - كما لوحظ ذلك في المورد الأول للتفقه -، بينما التعقل أوسع من ذلك، فهو لا يعني مجرد الفهم العام للذات وخصوصياتها، وإنما يشمل التحليل الدقيق لعناصرها وأموراً أخرى ستأتي لاحقاً.

كما أن التفكّر استخدم بمعنى التأمل في الشيء لمعرفة دلالاته وتداعياته الخارجية، التي اصطلحنا عليها بالاعتبار - كما لوحظ ذلك في المورد الخامس للتفكر -، وذلك بخلاف التعقل فإنه يعني التأمل في التركيب الداخلي للشيء ومعرفة طبيعته، بالإضافة إلى شموله لمعرفة الدلالات والتداعيات الخارجية لذلك الشيء.

ويمكن التأكد من صحة هذا التفريق من خلال العودة إلى اللغة، فالفقه في اللغة هو العلم بالشيء والفهم له[١]، وقال ابن الأثير إن الفقه مشتق من الشق والفتح[٢]. فيكون بذلك التفقه عبارة عن فتح الفكرة أو الحقيقة لمعرفة خصوصياتها لا مجرد النظر إليها من الخارج، كالبيت حيث يمكن الإطلاع عليه من الخارج، ويمكن فتحه والدخول فيه لمعرفة خصوصياته، وهكذا هو الفقه تماماً.

لكن يلاحظ هنا أن ذلك لا يعني تفكيك تلك الخصوصيات والنظر

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة « فقه ».

(٢) المصدر نفسه.

في محتوياتها، وكيفية ارتباط بعضها بالبعض الآخر، وما إلى ذلك، فذلك من شأن التعقّل.

وأما الفكر والتفكر في الشيء فهو إعمال الخاطر فيه وتأمله[١]، وإعمال الخاطر في الشيء لا يكون إلاّ بعد معرفته، فالذي لا يعرف القمر لا يمكن أن يُعمِل خاطره فيه ويتأمله، وبهذا فإن تعريف الفكر بذلك دلالة على أنه لا يشمل معرفة الشيء - إنما هي مقدمة له تُستحصَل بغيره- وإنما يعني التأمل فيه بصفته حقيقة متماسكة لمعرفة دلالاته الإلتزامية (التداعيات الخارجية).

بينما التعقل هو فهم الشيء وتدبّره[٢]، و العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها[٣]، وقال ابن الأنباري: رجل عاقل وهو المجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلتُ البعير إذا جمعت قوائمه[٤].

فالتعقل فهمٌ كالتفقه، ثم تدبّرٌ في ذات الشيء، والتدبر لا يعني مجرد معرفة الخصوصيات - كما هو شأن التفقه- وإنما أوسع من ذلك بحيث يشمل المعرفة الدقيقة لكل خصوصية وما تتركّب منه، وعلاقة كل خصوصية بالأخرى، بل ومعرفة مميزات تلك الخصوصيات من الحسن والقبح والكمال والنقصان، ولا شك أن معرفة هكذا مميزات يحتاج إلى مزيد من التأمل والتدقيق وسبر أغوار الشيء.

بل يتعدي الأمر إلى أكثر من ذلك، لأنه يستوعب حتى طريقة التطبيق، فالقبض على الشيء والجمع لقوائمه - كالجمع لقوائم البعير - عبارة من التحكّم في حركته، والتحكم في الحركة يعني إيقاف الشيء آناً وتحريكه آناً آخر، وهو بتعبير آخر التدخل في كيفية التطبيق للحقيقة أو

---

(١) المنجد، مادة « فكر ».

(٢) المنجد، مادة « عقل ».

(٣) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة « عقل ».

(٤) لسان العرب، مادة « عقل ».

الحكم.

من ذلك كله نستنتج أن التعقل أوسع في الإستخدام القرآني من التفقه، لإستيعابه لموارد إضافية، وسعة دلالته اللغوية، ما يعني أنه حتى لو التقى مع التفقه في مورد، فإن مساحة كلٍّ منهما تكون مغايرة لمساحة الآخر، فمعنى التعقل في ذلك المورد يكون أشمل من معنى التفقه.

ولعل من مؤيدات هذا الإستنتاج، أن القرآن الكريم عندما أراد إظهار مدى أميّة بعض المجتمعات، بيّن أنهم لا يكادون يفقهون لا أنهم لا يكادون يعقلون، فلو استُخدِم الإصطلاح الثاني فقد تكون فيه إشارة إلى يفقهون، لكنهم لا يعقلون الأمور المفتقرة إلى تعقل، فكونهم لا يفقهون يعني أنهم في أدنى درجات الأمية والجهل.

ويمكن ملاحظة ذلك في آيتين قرآنيتين، حيث قال تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْماً لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً**﴾ (الكهف: ٩٣).

وقال سبحانه: ﴿**فَمَالِ هَـؤُلاءِ الْقَـوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَـدِيثاً**﴾ (النساء: من الآية٧٨).

كما أن التعقل أوسع في الاستخدام القرآني من التفكّر أيضاً، من جهة شموله لموارد أكثر، ومن جهة سعة دلالته اللغوية، مما يعني أن التعقل سيكون أوسع دلالة من التفكر حتى على فرض الإلتقاء في بعض الموارد.

وبهذا فالتعقل = تفقه + تفكّر + خصوصيات التعقل وأبرزها (التطبيق) وهو التحكّم في حركة الشيء بضوابط وحدود.

هذا ما نلحظه بصورة واضحة في العرض القرآني، ومؤدّاه الكشف عن مستوى راقٍ من التعظيم والإجلال للعقل كذات والتعقل كفعل.

فالقرآن الكريم عندما أعطى للعقل صلاحية التدخل في تلك الموارد

الستة، إنما هو في الحقيقة بيانٌ لجلال وعظمة فعل العقل (= التعقّل).

لكن مع سعة المساحة التي يتحرك فيها العقل بواسطة التعقّل، إلّا أن القرآن لم يؤسس لإطلاق تلك الصلاحية للعقل، بل على العكس من ذلك، فهناك العديد من القرائن التي تؤكد على التقييد.

فالقرآن مع أنه أمرنا بالتعقّل في مساحة واسعة، إلاّ أنه خاطبنا بآية تفيد التقييد، حيث قال تعالى: ﴿**يَسْمَعُونَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: من الآية٧٥).

ولا يخفي ما فيها من تحديد لحركة العقل، حيث أنها أخرجت التصرف الزائد في كلام الله سبحانه – التحريف- عن حدود العقل ﴿ **مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ**﴾، فالمعنيّون في الآية في بادئ الأمر عقلوا كلام الله سبحانه وفهموه، لكنهم وبدوافع عديدة تصرّفوا فيه على نحو التحريف – إما توسعة أو تضييقاً–، وبذلك خرجوا عن حد التعقّل المسموح.

ومن ذلك يتضح لنا أن لا إطلاق في صلاحية العقل، بل هو ملزم بالتقيّد ببعض الضوابط، والتدقيق في الموارد الستة السابقة، يوقفنا على حقيقة العقل وحدود حركته.

وبناء على ذلك فإننا عندما نراقب بدقة معاني ودلالات الإستخدام القرآني في الموارد الستة المذكورة، يتجلى أمامنا أمران مهمّان للغاية:

١– إن القرآن لم يأمرنا بالتصرف في الحكم، لا من حيث الرفض، ولا من حيث التوسعة والتضييق.

فالعلاقة المشار إليها في الآيات الرابطة بين العقل والأحكام، قائمة على أساس الفهم الدقيق للحكم، والمعرفة بخصوصياته، والتدبّر فيها، بهدف التعمّق في فهمها، ومن ثم التدخل في عملية التطبيق، خاصة عند طرو بعض العناوين الثانوية، أو تبدّلات الزمان و المكان، ولكن لا يوجد ما يشير إلى حق

العقل في الرفض الدائمي للحكم، ولا التصرّف في مستواه بتوسعته أو تضييقه.

٢- إن القرآن الكريم لم يأمرنا بالتعقل - ولا حتى بالتفقّه أو التفكّر- في الخيال والأمور الوهمية التي لا يمكن للعقل أن يحرز ثمة نتيجة فيها، حتى وإن كانت تلك الأمور في نفسها حقائق، لأن السعي لتعقلها سيكون وهميّاً مادام العقل لم يُؤَتَّ أدوات التفكير والاستنتاج في ساحتها، كحقيقة البعث وما أشبه.

إن القرآن لم يأمرنا بالتعقل في مثل تلك الأمور، وإنما أمرنا بالتعقّل في حدود الوجودات الحقيقية، للإهتداء من خلالها إلى الله سبحانه وتعالى، أما في غير تلك الوجودات فالعقل مطالب بالتعبّد.

هكذا نفهم العقل، وفعل العقل، من خلال العرض القرآني، فالعقل وفعله لهما شأن عظيم، وصلاحيتهما واسعة، إلّا أنها مقيّدة بما تمّت الإشارة إليه.

مفهوم الوحي في الخطاب الديني:

ما دمنا قد حددنا معنى التعقّل في القرآن الكريم، فلابد أن نحدد معنى النص - والنص هو الوحي هنا -، فما هو الوحي في القرآن، وما هي معالمه، وما علاقة الإنسان به...؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات ضرورية، لأنها على صلة وثيقة بأصل البحث، فالبحث يتحرى عن العلاقة بين طرفين، أحدهما العقل والثاني الوحي - أو النص أو النقل -، وحيث حددنا معنى الأول ينبغي تحديد معنى الثاني، لنكتشف من خلال ذلك هل أن القرآن أولى الوحي اهتماماً كما أولى العقل أم لا، وبالتالي هل يتقدم أحدهما على الآخر، أم ماذا؟

في الحقيقة إن تحليل مسألة الوحي يتطلّب بحثاً مطوّلاً، وذلك لكثرة الفرضيات والتشعبات المرتبطة بهذه المسألة، لكني سأقتصر على بعض الإشارات، مما لها صلة بأصل البحث.

إن مسألة الوحي - حسب العرض القرآني- تتكون من عنصرين لا انفكاك بينهما، الأول مادة الوحي، والثاني حاملها إلى الملأ، أما المادة فهي القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَإِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ**﴾ (الأنعام: ١٩).

فقوله تعالى: ﴿ **وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ**﴾، يظهر منه بأن القرآن الكريم هو مادة الوحي.

وقوله سبحانه: ﴿ **لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ**﴾، إعلان عن حامل تلك المادة إلى عموم الناس وهو الرسول ﷺ، والحمل هنا تعبير عن شيئين، أولهما التوسط في تبليغ القرآن، والآخر السنة.

والالتزام من قبل المكلف ينبغي أن يتعلق بالعنصرين «المادة المحمولة، والسنة»، وذلك ما صرّحتْ الآيات به في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾ (المائدة: ١١١).

فالإيمان - وهو الإذعان والالتزام- ينبغي أن يتعلق بالله سبحانه، وبالتالي بقيمه وأحكامه «آمنوا بي»، كما يجب أن يتعلق بالحامل لتلك الأحكام «وبرسولي».

بهذا نخلص إلى أن مسألة الوحي تتمثل في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ولتلك المسألة خواص نوعية لا تنفك عنها أبداً، عمدتها اثنتان:

الخاصية الأولى: المركزية:

فالوحي -حسب التصريح القرآني- قضية مركزية دائمية، وليست هامشية ومؤقتة، ما يعني أن المسيرة السليمة للحياة - المبتغاة من قبل المولى- لا

بد أن تستند باستمرار إلى الوحي، هذا ما يمكن أن يُستظهَر من الآيات التالية.

قال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً﴾ (النساء: ١٦٣).

وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩).

فما من مرحلة تاريخية تخلو من وحي، ما يُشعِر بمركزية الوحي في مسيرة الحياة، والمركزية تحول دون أي تجاوز، فلا العقل ولا غيره مؤهل لتجاوز حقائق الوحي.

الخاصية الثانية: الصدق:

فالآيات القرآنيه تؤكد مكرراً على صدق خطابات الوحي، فكل ما تحمله هذه الخطابات من حقائق، صادقة في ذاتها لما تتضمّنه من متانة علمية، وصادقة في الخارج إما لوقوعها فعلاً أو لحتمية وقوعها في المستقبل، وصادقة في التحقق لأنها لا تخطئ ولا حتى بشكل نسبي، فهي صادقة من جميع الجهات.

يقول تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (فاطر: ٣١).

فالوحي - وهو الكتاب المنزل في الآية- هو الحق بعينه، وليس مجرد حق يقابله حق آخر، ولازم ذلك صدق كل ما يحتويه من معاني.

وللتأكيد على هذه الحقيقة، تسوق الآيات موضوعات عديدة يتجلى فيها صدق الوحي، منها ما في قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ (يوسف: ١٥).

وصدق الوحي في هذا الإخبار فعلاً، فقد نبّأهم يوسف عليه السلام فيما بعد، كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ**﴾ (يوسف: ٨٩).

ومنها ما في قوله عز وجل: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ، وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ**﴾ (إبراهيم: ١٣-١٤).

وهذا ما حصل فعلاً بالنسبة للمعنيين في الآية، وهم قوم نوح وعاد وثمود.

هكذا القرآن الكريم يؤكد لنا باستمرار على خاصية الصدق في الوحي والتنزيل، وهذا الخاصية لا تدع مجالاً للعبث بقيم الوحي تحت أي ذريعة.

انطلاقاً من ذلك، نتساءل عن الآثار المترتبة على الإنسان، فما هو موقف الإنسان المكلف من الوحي، مادام تلك هي خواصه المهمة؟

يمكن التأسيس لموقفين بينهما ترتّب وطولية، إذ من الطبيعي أن يكون الثاني مترتباً على الأول، ويصبح الأول مقدمة ضرورية للثاني، وهما معاً يشكلان الموقف الأمثل للإنسان المؤمن تجاه الوحي:

الموقف الأول: فهم الوحي:

فالوحي لم يتنزّل ليبقي صوراً خافية على العقول، أو رموزاً يصعب حلّها، وإنما ليكون في متناول الجميع، ولا يتم ذلك إلاّ بفهمه.

انظر إلى هذه الآية المباركة، حيث يقول تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ**﴾ (الأنعام: ٩٣).

فكل الاحتجاج الذي تمتلئ به هذه الآية، مردّه إلى سبب واحد، وهو أن المشار إليهم في الآية المباركة لم يتفهموا حقيقة التنزيل، وقالوا على الله سبحانه وتعالى غير الحق.

إن كلام الله سبحانه ووحيه كله حقائق صادقة غير قابلة للكذب، ولأن أولئك لم يفهموا حقيقة الوحي، قالوا، «غير الحق»، أي أكاذيب وافتراءات. وذلك يتضمّن توجيهاً بالغ الأهمية وهو أن الإنسان لا يحق له أن يتقوّل في أمور الدين بما يشاء، بل يجب عليه الاستناد إلى حقائق الوحي، والاستناد لا يكون إلا بعد الفهم والاستيعاب.

يضاف إلى ذلك أن الفهم للوحي لا يتحقق بأي طريقة كانت، وإنما لا يتأتّى إلا بواسطة قنوات خاصة، كما أكدت على ذلك الآيات القرآنية في سورتي النحل والأنبياء.

قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ، بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (النحل: ٤٣-٤٤).

وقال سبحانه: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾** (الانبياء: ٧).

الموقف الثاني: التسليم بقيم الوحي:

فإذا كان الوحي قضية مركزية في الحياة، وكان صادقاً ذاتاً وخارجاً، فبعد فهمه واستيعابه يلزم الإذعان له والتسليم بحقائقه.

والتأكيد القرآني على ذلك أكثر من أن يستوعبه هذا المقام، لتعدد صورة وألسنته، ولعل آية واحدة في سورة الأنبياء كافية في التدليل عليه، فقد قال عز وجل: **﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾** (الانبياء: ١٠٨).

فلا يكفي في الوحي أن نفهمه، بحيث يبقي ترفاً فكرياً وقوالب مختزنة في الذهن، بل يجب الإذعان الكلي له، فقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ تعني: فهل أنت مستسلمون ومذعنون لحقيقة الوحي، أم باقون على جهلكم وعنادكم.

هذا باختصار ما يرتبط ببحثنا عن الوحي، وقد تبينّ لنا من خلاله أن الوحي المتمثل في القرآن الكريم والسنة المطهّرة، قضية مركزية وليست هامشية، وصادقة بكل المعاني، وموقف الإنسان منها التفهم والتسليم.

العقل والوحي: علاقة تكاملية:

ما هي طبيعةالعلاقة بين العقل والوحي؟

إن غاية ما نريد تأسيسه هنا القول بالتكامل بينهما، فكلٌّ منهما نور، لكن لا على نحو الإستقلال، فهما يتحدان ليشكلا نوراً واحداً يبصر به الإنسان، ولا تنافر بينهما.

وبناء على ذلك يمكن الالتزام بما قرره الغزالي في هذا الشأن مع التحفّظ على بعض استخداماته الحادة: «لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول... إن من ظن وجوب الجمود على التقليد، واتِّباع الظواهر، ما أتوا به إلاّ من ضعف العقول وقلة البصائر. وإن من تغلغل في تصرف العقل، حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلاّ من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والإحتياط، فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن: الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل، مكتفياً بنور القرآن، مثاله: المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور»[1].

---

(١). الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص ٢ و ٣، طبعة القاهرة، المكتبة المحمودية التجارية.

هذه النظرية هي الأسلم بين سائر النظريات المؤسِّسة للعلاقة بين العقل والوحي.

لكن ما معنى التكامل بين العقل والوحي، وكيف يشكلان نوراً واحداً؟

إن معنى ذلك ببساطة – كما دلّت عليه النصوص الدينية–، أن الوحي مذكِّر بالعقل، وموقظ له، ومهذّب له أيضاً، وأن العقل مصدّق للوحي، ومدرك لتوجيهاته نظرياً وعملياً.

فأما تذكر الوحي بالعقل، فإن فيما مرّ علينا كفاية، حيث اتضح سلفاً كيف أن القرآن الكريم والسنة المطهرة أعلت من مستوى العقل وأشعرت الإنسان بعظمته وضرورة الاستفادة منه.

على أن هذا التذكير لم يكن تذكيراً سطحياً، يقتصر على إشعار الإنسان بوجود قوة عقلية لديه، وإنما هو تذكير عميق من شأنه إيقاظ العقل من سباته، وإثارة الرواسب العالقة به.

وقد نبّه لهذا المعنى الإمام علي عليه السلام في إحدى خطبه، حيث قال: «**واصطفى سبحانه من وَلَدِه ـ** يقصد آدم عليه السلام **ـ أنبياء أخذ عاى الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لمّا بدّل أكثر خلقه عهد الله إليهم فجهلوا حقه، واتخذوا الأنداد معه، واجتالتهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليه بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول...**»[1].

ولا يتوقف التأثير عند حد التذكير والإيقاظ، وإنما يصل إلى حد

(١). نهج البلاغه، الخطبة الأولى.

التهذيب، فالعقل لو يتحرك بلا إرشاد ولا هداية، يتخبط في مسيرته، بحيث لا يسير في الاتجاه الذي أراده له الله سبحانه، ولهذا فإنه حتى يسير في اتجاهه الصحيح، يحتاج إلى إرشاد.

كل أحد في مقدوره تحريك عقله، لكن لا تلازم بين حركة العقل وهدايته، فقد يضل بفعل العديد الضغوط كالهوي والجهل وما أشبه.

لذلك يأتي الوحي ويقوم بعدة أدوار لتهذيب العقل وإرشاده، فمن جهة يفرِّق له بين العقل السليم والعقل المريض، من خلال التفريق بين جنودهما، كما هو ظاهر في قول الإمام الصادق عليه السلام:

«**اعرفوا العقل وجنده، تهتدوا**»[١]

وهو المشار إليه في هذه الحادثة، فقد قال رجلٌ للإمام الصادق عليه السلام: مالعقل؟ قال: **ما عُبِدَ به الرحمن واكتسب به الجنان**، فقال: قلتُ: فالذي كان في معاوية؟ قال عليه السلام: **تلك النكراء وتلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليس بعقل**»[٢].

فتهذيب العقل من جهة يكون بتخليصه من جنود الجهل، وتكريس جنود العقل فيه[٣].

ومن الجهة الثانية بزويد الوحي له بالأحكام والمناهج التي تصحح حركته نحو الحقائق، وتحافظ على توازنه، وقد تحدثنا عن ذلك في فصل سابق، ولا داعي لتكراره ثانية.

---

(١). بحارالانوار، ج١، ص ١٠٩.
(٢). المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣). يمكن لمن يريد التبصّر بصورة مفصلة حول جنود العقل و الجهل، مراجعة توصيات مفصلة ذكرها الإمام موسى الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم، بحارالانوار، ج ١، ص ١٣٢ - ١٥٩.

فالعقل إذاً لا بد له من تذكير وإيقاظ وتهذيب، و هي أمور لا يقوم بها إلاّ الوحي، فيجب أن يتكامل معه.

وهكذا العقل فإنه يقوم بدور آخر نحو الوحي، فهو مصدّق له، ومدرك لمعانيه على مستوى النظرية والتطبيق.

فأما تصديق العقل للوحي، فإن الوحي بكل تقسيماته حقيقة قائمة، لكنها لا يمكن الاستدلال عليها وتصديقها بغير العقل، إذ أن بديهيات العقل عندما ترتطم بالواقع المحسوس، تتوصل مباشرة إلى حقائق الوحي فتصدّقها وتستدل على وجودها.

يقول تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ١٩٠).

فالموجودات المحسوسة تكون بمثابة علائم للعاقل، ترشده إلى ما وراءها من حقائق غيبية، فيصدّقها بمجرد اكتشافه لها.

يقول الإمام الكاظم عليه السلام في وصيته لهشام بن الحكم[١]: «**يا هشام بن الحكم إن الله عزّ وجل أكْمَلَ للناس الحجج بالعقول، وأفضى إليهم بالبيان، ودلّهم على ربوبيته بالأدلة فقال: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾** (البقرة: ١٦٣-١٦٤).

وإما إدراكه للوحي على المستوى النظري ـ المتمثل في فهم أحكامه وشرائعه ـ وعلى المستوى العملي ـ المتمثل في القدرة على تشخيص أفراده

(١) بحار الأنوار، ج١ ص١٣٢.

ومصادقه، وتطبيق نظرياته على الواقع الخارجي ـ، فقد تقدَّمتْ الإشارة إليه عند التأسيس لماهية العقل وتداعياته، ولا أعيدُ هنا.

من كل ما مضى يتضح لنا طبيعة العلاقة التكاملية بين العقل والوحي، فهما بذلك نورٌ على نور.

حدود حركة العقل:

مما مضى تشخّصتْ طبيعة العلاقة بين العقل والوحي، فهي علاقة تكاملية، لا تصادم فيها.

وانطلاقاً من ذلك التشخّص، ينبغي أن نستخلص نتائج تتعلق بحركة العقل خارج وداخل الوحي (= النص).

فهل يمكن لنا تصوُّر نشاط ما للعقل خارج حدود الوحي ـ النص، النقل ـ أم لا يمكن للعقل أن يستقل بحكم إلاّ بشرط الملازمة للوحي؟.

ثم هل للعقل نشاط ما يقوم به داخل الوحي، وإذا كان فما هي طبيعة ذلك النشاط؟

في الحقيقة لا بد أن يكون للعقل نشاط خارج الوحي، وقد كان بعض ذلك النشاط محل اتفاق ـ أو قل شبه اتفاق ـ بين المسلمين، وبعضه الآخر مازال محل جدل خاصة في البحث الأصولي.

فأما ما كان فيه شبه اتفاق فثلاثة نشاطات:

١- ما كان سابقاً على الوحي والتنزيل، كإثبات بعض الإعتقاديات الأساسية، من قبيل وجود الخالق جل وعلا، وإثبات صدق رسالات الأنبياء عليهم السلام، وما له إتصال قريب بهما.

فالعقل هنا يستنتج حقائقه بلا أي معونه من الوحي، لما فيه من قوة ذاتية، فبعد الاستعانة ببديهياته كارتباط المعلول بالعلة وما أشبه، يمكنه

إحراز النتائج.

٢- العقل العملي (الحسن والقبح العقليان).. في حين ذهب الأشاعرة إلى إنكار العقل العملي[١]، لقولهم بأن قضاياه لا تدرك إلا بالشرع، ذهب العدلية من الشيعة والمعتزلة إلى القول به.

نعم ذهب الفلاسفة منهم إلى القول بأن قضايا العقل العملي اعتبارية، لأن مؤداه تباني العقلاء لحفظ النظام على قضايا تنشأ بفعل تراكم الخبرة، بينما ذهب المتكلمون إلى أن تلك القضايا عقلية واقعية يدركها العقل بالبداهة. وأما الأصوليون فقد سلكوا مسلك المتكلمين، فيما عدا المحقق الأصفهاني وبعض تلامذته.

ومع ذلك ينبغي التنبّه هنا إلى أن الأصوليين مع أنهم تبعاً للمتكلمين أعطوا للعقل مكانة واسعة حين قالوا بالعقل العملي وأن قضاياه بديهية أولية وليست اعتبارية، وقالوا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - فإن ما يدركه العقل العملي بالبديهة يلزم منه حكم شرعي، فما يقبّحه العقل يحكم العقل بحرمته، وما يحسّنه العقل يحكم الشرع بوجوبه[٢]- وطبقوا ذلك في عملهم الأصولي، كما هو ظاهر في اكتفائهم بالبديهيات العقلية في إثبات بعض المواد المثبتة لأحكام شرعية، كإثباتهم للحجية الذاتية للقطع، والاحتياط العقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والبراءة العقلية وما إلى ذلك، إلا أنهم مع ذلك وضعوا للعقل حدوداً في فهم الشريعة، وقالوا

---

(١) «تمتاز مدركات العقل العملي عن مدركات العقل النظري بمفادها حيث ترتبط بالسلوك والفعل، فتحدد ما ينبغي أن يفعل، بينما تحدد مدركات العقل النظري ما هو كائن ولا علاقة له بالسلوك والفعل مباشرة». الأسس العقلية، السيد عمار أبو رغيف، ج١ ص١١٠، الطبعة الأولى ١٤١٨، دار الثقلين - بيروت.

(٢) أما المحقق الأصفهاني فقال بأن الشرع لا يمكن أن يحكم بخلاف ما يحكم به العقلاء بما هم عقلاء.

بالتعبد بما جاء به الشرع.

٣- ما كان لاحقاً للوحي والتنزيل، فبعد وصول الأوامر الشرعية من قبل الشارع المقدس إلى المكلف، يستقل العقل بالحكم بوجوب طاعتها، بتقريب أن العقل يمكنه بلا توسط جعل شرعي الحكم بوجوب طاعة الله سبحانه وتعالى وقبح معصيته، بل الحكم أيضاً بحسن العقاب عند المعصية وقبحه عند الطاعة.

فالعقل هنا لا يحتاج إلى توسط جعل شرعي، حتى يحكم بوجوب الطاعة للأوامر الشرعية الصادرة من قبل المولى، ولهذا فإن الأوامر الشرعية أو النواهي الصادرة في هذا الإطار - الآمرة بالطاعة وما أشبه- تسمى أوامر إرشادية، فالدليل الشرعي يرشد إليها ولا يؤسسها، لقدرة العقل على الحكم بها مستقلاً.

وأما ما هو محل جدل، فهو ما ينتجه البرهان العقلي المجرّد من أحكام شرعية مقدّمية، بلا إعانة جعل شرعي، ولا يعني ذلك الفراغ المطلق من الجعل، وإنما لابد من جعل في البين، إلاّ أن الجعل يأتي لإثبات أمر ما، فيتدخل العقل مستعيناً بذلك الجعل لإثبات أمر آخر، كالذي قيل في مقدمة الواجب، فإن الجعل الأول لا يثبتها وإنما يثبت ذيها -الواجب-، والعقل يستدل من خلال وجوب الواجب على وجوب مقدمته.

فمثلاً الآية القرآنية الآمرة بالصلاة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾ (الأنعام: ٧٢).

إنما تثبت وجوب الصلاة لا وجوب مقدماتها كالوضوء، ولكن العقل يستفيد من هذا الوجوب الثابت بالجعل الشرعي، في اثبات جعل شرعي آخر، فيقول: مادامت الصلاة واجبة، وهي لا تتحقق إلاّ بوضوء، فإن الوضوء واجب شرعاً.

فهذا الإثبات لم يتوسط فيه جعلٌ شرعي، وإنما جاء نتيجة برهان عقلي، وإن كان بسبب جعل شرعي آخر، ولذا قيل بأن الآيات أو الروايات

التي يظهر من لسانها التأسيس لوجوب الوضوء، إرشادية وليست مولوية. ومن بين القائلين الشيخ المظفر، فقد ختم بحثه في مقدمة الواجب بالقول: «وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد، وبيان شرطية متعلّقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل، وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة[(١)]».

هذه هي مجالات النشاط العقلي خارج الوحي، وهي بالطبع لا تعني قدرته المطلقة على إدراك ما يشمل حتى الغيبيات، أو المصالح والمفاسد وما أشبه، لأنها أمور لم يؤَتَّ العقلُ أدوات الاستنتاج فيها، والظاهر أن ما قرره في هذا المجال الشيخ محسن الأراكي في مناقشاته مع الدكتور محمد بن عبد الله، متين جداً، فعندما قدّم الأخير إيراداً بالنسبة لإنتاجات العقل بقوله: «لا سبيل للوصول إلى الحق في هذه المسائل الشائكة وغيرها من مسائل الدين، وبالأخص مسائل الإعتقاد والأصول إلاّ بإرجاع الأمر إلى الله ورسوله، وجعل العقل خادماً وتابعاً للنصوص الشرعية في المباحث الدينية»، أجاب الأراكي بما نصه:

«إن أريد به أن العقل لا يدرك تفاصيل ما في عالم الغيب الإلهي، كحقيقة اللوح والقلم والملائكة والروح وتفاصيل عوالم البرزخ والحشر والنشر وما إلى ذلك من الحقائق الغيبية، أو أريد به أنّ العقل لا يمكنه الإحاطة بوجوه مصالح الأفعال ومفاسدها بالتفصيل، فلا يمكن الإعتماد على مجرد العقل في فهم تفاصيل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته من قوانين وشرائع، فهذا كلام تام صحيح لا ريب فيه.

وإن أريد به نفي القضايا الدينية التي يدركها العقل مطلقاً، ونفي الإدراكات العقلية التي يتوصل بها إلى القضايا الدينية، فهو أمرٌ لا يمكن الموافقة عليه، لقيام البرهان القطعي على ضرورة إثبات عدّة من القضايا

---

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفّر، ج ١، ص ٢٥٦.

الدينية ببرهان العقل.

فكيف يمكن إثبات وجود الباري تعالى بالكتاب والسنة مثلاً، مع أن حجيتهما متوقفة على الإيمان بالله سبحانه ونبوة نبيه؟ وكيف يمكن إثبات وجوب طاعة الله سبحانه أو طاعة رسوله بمجرد النص الشرعي الدال على وجوب طاعتهما، وهو كلام الله أو كلام رسوله؟ وهل يمكن إثبات المطلوب بنفسه؟ وهل هو إلاّ مصادرة يأبى عن قبولها المنطق السليم »[1].

هذا ما يختص بنشاط العقل خارج الوحي، وأما ما يختص بنشاطه داخل الوحي - النص -، فيمكن إستيعابه لأربع صلاحياته:

الصلاحية الأولى: التعمّق في فهم النص الشرعي:

فالنص الشرعي مع أنه ظاهرٌ بينّ، إلاّ أن فهمه بصورة تامة يحتاج إلى فهم كثير من شروطه ومقدماته، ومعرفة ناضجة بالجو العام للشريعة الإسلامية ومقاصدها، وبالتالي فإن من يحيط علماً بكل ذلك يمكن له التعمق في مدلول النص، واستخراج بعض الحقائق مما لا يقوى على استخراجها كثيرون.

فصلاحية العقل ليست منحصرة في الفهم السطحي للنص، وإنما تمتد إلى التعمق في فهمه.

وللتمثيل على ذلك يمكن لنا الإستعانة بما انجزه آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في مبحث « النحر »، فالمعروف بل المسلم به عند كافة المسلمين أن الهدي يجب نحره في منى يوم العاشر من ذي الحجة، ولكن الشيخ ناصر توصّل من خلال التعمق في النصوص الشرعية الخاصة بهذا الواجب إلى القول بعدم كفاية ذبحه في منى في مثل الحال الجاري في هذه الأعصار، وقد قال في

---

(١) حوار في الامامة، نص الحوار الفكري بين الشيخ محسن الاراكي والدكتور محمد عبدالله، القسم الاول، ص ٨٩ - ٩٠. الناشر: بوك اكسترا - لندن. الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

ذلك: «حينما تشرّفتُ بزيارة بين الله الحرام لأول مرة، وفي منى ذهبت إلى المسلخ لأشاهد عن قرب عملية نحر الأضاحي يوم العيد، فإذا بي أواجه مشهداً عجيباً، حيث رأيت أن الآلاف المؤلفة من أشلاء الأنعام من الشياه والبقر والإبل قد غطّت أرض المسلخ بحيث كان من الصعب العبور من خلالها، في حين كانت شمس الحجاز الحارقة تلهب بحرارتها كل شيء، وتسبب في تعفّنها تدريجياً، دون أن يستفيد منها أحدٌ من الناس لا سيما المساكين،... ولعل الكثير من الأفراد الذين يدخلون المسلخ ويشاهدون الوضع فيه يتساءلون في أنفسهم عن رأي الشرع المقدس في هذه الظاهرة.

ولكن بعد أن حصلتُ على قدرة أكثر في استنباط المسائل، استغرقتُ في الفكر وعزمتُ على ملاحظة أدلة المسألة بالدقة والتأمل اللائقين، وعدم الإقتناع بأن الآخرين قد فعلوا كذا فعلينا أن نفعله إيضاً، خصوصاً بعد أن تعقّدت المسألة بإنتقال جميع المذابح من منى إلى خارجه، مع أن شروط صحة الأضيحة عند فقهاء الشيعة كونها في منى، وعدم كفاية ما يقع خارجها، لذلك تفحصّتُ جميع روايات أبواب الذبح بدقة وتدبر، وتعمقت في كلمات القوم وفتاوي الفقهاء الكرام واستدلالاتهم، وناقشت بعضهم، وسيعت لأن أفرغ ذهني من الجو الموجود، حتى أفتي في المسألة مع إفراغ البال، وعدم إنجذاب الفكر إلى أي شيء غير الأدلة المعتبرة - كما حصل في قصة العلامة الحلي ﵀ في حكمه بردم بئر داره ثم الفحص عن أدلة اعتصام ماء البئر، وفي النهاية أفتى بالإعتصام خلافاً لجميع من كانوا قبله- فانتبهتُ إلى أن مثل هذه الأضاحي ليست مجزية لوظيفة الحج، وعلى الحجاج الاجتناب عنها، والإحتياط بالإتيان بها في أيام ذي الحجة في أوطانهم أو مكان آخر[1].

---

(١) حكم الأضحية في عصرنا، أحمد القدسي، تقريراً لمحاضرة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ص ٥. طباعة مدرسة الإمام أميرالمؤمنين ـ قم. الطبعة الثانية، شوال ١٤١٨ هـ.

فقد اعتبر أن مناطات هذا الحكم تتمثل في أربع، الأول: ليس الواجب في الهدي مجرد إراقة الدم، الثاني: عدم إطلاق أدلة الأضحية للمصاديق الموجودة في عصرنا، الثالث: جميع المذابح خارجة عن منى، الرابع: حرمة الإسراف والتبذير. وبعد مقايسة الصورة المعمول بها اليوم مع هذه المناطات توصّل إلى رأيه المذكور. وهذا نوع من التعمّق في النص.

الصلاحية الثانية: الإستفادة من النصوص في استنتاج قواعد كلية، يمكن تطبيقها على العديد من المصاديق الخارجية، التي لم يصدر بخصوصها نص خاص.

كقاعدة «لا ضرر» وقاعدة «العسر والحرج» وقاعدة «اليد» وكثير غيرها، فهذه القواعد إما أن يستند في استخراجها إلى دليل خاص، أو تُستنبَط من مجموع أدلة.

وهذه القواعد إذا توفّرتْ لدى الفقيه، تعطيه مساحة واسعة للتحرك في عملية الاستنباط، حيث يقوم بتطبيقها على موارد لا نصوص خاصة فيها، فكل مورد يصدق عليه عنوان الضرر أو الحرج يَثبُت فيه حكمٌ ما، مع ملاحظة أن هذه العملية لا تتم إلا بعد الإتكاء على ضوابط عديدة، لأنها قد تصدق في مورد ولا تصدق في آخر، إما لعدم تحقق الموضوع الخاص بها، أو لمعارضتها لأمر آخر أكثر أهمية وما إلى ذلك.

الصلاحية الثالثة: تقديم وتأخير بعض مؤديات النصوص -الأحكام والتشريعات- ضمن ضوابط علمية.

وهذه الصلاحية متفرِّعة عن الثانية، ومفادها أن العناوين الشرعية الثانوية كالجهل والنسيان والضرر والإكراه وما أشبه، يمكن أن تُستَخدَم في حالات خاصة، أما لتقديم تشريع على آخر ـ حتى لو كان المؤخَّر حكماً أوّلياً ـ أو حتى لرفع التشريع بصورة مؤقتة.

فشرب الخمر -مثلاً- حرام بالعنوان الأولي، لكنه قد يكون واجباً

بالعنوان الثانوي، وذاك في حال الضرر البالغ كعندما تتوقف الحياة على شربه.

الصلاحية الرابعة: إشراك عنصر المرونة في تطبيق مؤديات النصوص، ضمن ضوابط علمية خاصة.

وهذا الأمر قد يرتبط بجنبة الأخلاق الإجتماعية الملازمة للتشريع، فبعض التشريعات قد توحي بشيء من الشدة، كطريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بعض أحكام الجهاد، أو بعض أحكام الخمس والزكاة – لما فيها من كلفة نسبية على بعض المكلفين خاصة بعد النظر إلى أحوال بعضهم- ولأن تطبيقها بتفاصيلها قد يكون منفّراً، حينئذ يتدخل عنصر التسامح والمرونة، فيضفي نوعاً من التخفيف في بعض التشريعات والتلطيف في بعضها الآخر، كيما تجد طريقها للقبول عند الفرد والمجتمع. والتخفيف والتلطيف هو نوع من إعمال العقل في محيط الوحي.

فهذه الأمور الأربعة تعدّ من صلاحيات العقل، ومن نشاطه داخل الوحي.

الملاذ عند التعارض:

لو تعارض العقل والوحي ـ النقل ـ فبأيهما نتمسك؟

بخصوص الإجابة على هذه الفرضية أسستْ مبانٍ ثلاثة:

الأول: ما أسسه جمعٌ من أخباريّي الشيعة، من لزوم تقديم النقل على العقل، فيما عدا الأحكام الفطرية العقلية ـ البديهيات ـ.

جاء ذلك على لسان المحدّث الجزائري، حيث قال: «أما البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه، قُدِّمَ حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل»[١].

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧.

وأيّده الشيخ يوسف البحراني بقوله: «وإن عارضه ـ العقل ـ دليل نقلي، فإنّ تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلاّ أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلاّ فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق. أما لو أريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام، الذي هو حجة من حجج الملك العلاّم – وإن شذ وجوده في الأنام – ففي ترجيح النقلي عليه إشكال»(١).

وأخذ بهذا المسلك ابن تيمية، فقد قرر في سياق تصديه للاتجاه العقلاني عند بعض المتكلمين أمثال الرازي والغزالي والجويني، أنه: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدِّق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبره به»(٢). وله تفصيل في ذلك يمكن مراجعته لمن أراد في المصدر المذكور في الحاشية.

الثاني: ما نسبه ابن تيمية إلى فخر الدين الرازي من القول بتقديم العقل على النقل عند التعارض، بمقتضى التقريب التالي: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يُرَدّا جميعاً، وإما أن يقدَّمُ السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل، الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يتأوّل وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما

---

(١) الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٣٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن تيمية، ص ١٣٨، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩ – ١٩٧٩م.

ولم يمتنع ارتفاعهما »[١].

هذا وقع منع البعض[٢] من ظهور نص عبارة الرازي الواردة في كتابه « أساس التقديس » فيما قرره ابن تيمية، وإنما لها ظهور آخر، فهي تنص على: « أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يَصْدُق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطُل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وأما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلاّ إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ. ولو جوّزنا القدح القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متّهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال أنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوّزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشبهات وبالله التوفيق »[٣].

ولكن يظهر من هذه العبارة أن الممانعة المذكورة في غير محلّها، لأن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢). لؤي صافي، في كتابه « اعمال العقل » مصدر سابق، ص ٨١

(٣). أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص ٢٢٠-٢٢١. تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

الرازي قطع بتقديم العقل في قوله: «لم يبق إلاّ أن يقطع بمقتضي الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية... الخ» ... حيث قال إما بخطأ النقل عند المعارضة، أو بإرادة غير ظاهره.

الثالث: ما بنى عليه الشيخ مرتضي الأنصاري من استحالة المعارضة بين العقل القطعي والنقل القطعي، مع التزامه عند وجدان ما ظاهره المعارضة بالطرح إن أمكن وإلا فالتأويل، ولا شك أن ذهابه إلى القول بالطرح أو التأويل ترجيح لجهة العقل. وقد نص على هذا الرأي في مباحث القطع، فقال: «والذي يقتضيه النظر، وفاقاً لأكثر أهل النظر، إنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي. وإن وُجدَ ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه. وكلّما حصل القطع من دليل نقلي، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلّف الأثر عن المؤثر. ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهةً في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهي من قبيل «الواحد نص الاثنين»، ولا في الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأن الأدلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري»[1].

ويمكن تصنيف رأي ابن رشد ضمن هذا المبنى مع اختلاف بسيط، فهو بدءاً منع من المعارضة بين العقل والنقل، وأما إن ظهر ما يدل عليها فالمآل عنده إلى التأويل مباشرة لا الطرح، بل لم يشر إلى الطرح بتاتاً، وهذه عبارته: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم علم القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

(١). فرائد الاصول، الشيخ مرتضي الأنصاري، ج ١، ص ١٨.

وإذ كان هذا هكذا، فإن أدى النظر إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع، أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكِتَ عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب تأويله »[1].

هذه المذاهب الثلاثة هي عمدة الأجوبة على تلك الفرضية، ولعل أزكاها علمياً آخرها، إذ أن التعارض بين الوحي الداعي إلى التعقل، والعقل المصدِّق للوحي، لا يمكن أن يتصوّر بحال خصوصاً إذا كان كلٌّ منهما قطعياً.

نعم يمكن أن تحصل المعارضة ـ بل وقد تكثر ـ عند المقتصر على العمل العقلي المغفِل للوحي، أو من اقتصر على الوحي وأهمل العقل، لأن إغفال الوحي أو العقل يفضي لا محالة إلى الجهل بحقائقهما، وعدم الضبط في فهمهما، مما يؤدي بالطبيعة إلى تصوّر المعارضة في كثير من الاستنتاجات، أما من كان له أُنسٌ بهما معاً، فإن صور المعارضة تنعدم أمامه، وذلك أن العقل المصاغ بأدلة الوحي لا يمكن أن تعارض الوحي، بحيث يحدث قطع في الجهتين ـ أقول قطعٌ وليس مجرد ظنون أو توهمات، لأنها خارجة عن محل البحث ـ، قطع في جهة الوحي بشيء، وقطع في جهة العقل بشيء آخر يعارضه، إنه أمر غير متصوّر.

لكن ما دامت المسألة مجرد فرضية، فلو وُجد فعلاً ما ظاهره المعارضة ـ وليس واقعه المعارضة لاستحالتها ـ، فهل نلجأ مباشرة إلى الطرح، أو التأويل، أو تقديم أحدهما على الآخر، أم ماذا؟

---

(١) فصل المقال، ابن رشد، ص ٩٦-٩٧.

في الحقيقة مادامت القضية قطعية وليست ظنية، فلا يمكن القبول بطرح القطعين لأنه خُلُفٌ، كما لا يمكن القبول بتقديم القطع العقلي لاستلزامه تكذيب الوحي، وحيث لا يمكن تأويل العقلي، وجب تأويل الوحي لما فيه من الإستعداد للتأويل، ولكن قبل ذلك هناك خطوتان لا بد من المرور بهما، فإن تمّتا فلا داعي للتأويل لإنتفاء موضوعه وهو المعارضة:

الخطوة الأولى: جمع محكمات العقل ومحكمات الوحي - وليس المتشابهات- وضمّهما إلى بعضهما، ثم عرض المتعارضات عليهما، فإنهما قد يرفعان أو يقلِّلان من نسبة التعارض.

الخطوة الثانية: العودة إلى مقدّمات كلٍّ من القطعين، لاحتمال وجود الخطأ في المقدمات، إذ أن الشريعة الحقّة لّما لم يكن فيها تعارض، إستحال حدوثه فيها وفي العقل أيضاً، لأنها تدعو إليه، فإذا كان التعارض مستحيلاً، فكيف ظهر؟!

إذاً لا بد أن يكون هناك خطأ في المقدمات لكلٍّ من القطعين، ولذا وجب العودة إليهما للتبيّن، قبل اللجوء إلى التأويل.

هذه خلاصة ما يمكن تصوره من علاقة بين العقل والوحي، وأهم ما نقرره في النهاية: التأكيد على العلاقة التكاملية بينهما، وعدم صحة الاهتمام بأحدهما على حساب الآخر، لأن النتيجة حتماً ستكون ناقصة آنذاك.

اليقين في الرؤية الفقهية

لقد اعتنى الكثير من العلماء وأهل النظر بالخصوص الفقهاء والفلاسفة بمناهج التفكير، وشيّدوا لها قواعد لتنظيم أدائها، لأنها المتحكِّم الأول في الأفكار، بل أسسوا علوماً وعدّوها مجرد أداة لصيانة عملية التفكير، كعلم المنطق الذي يهدف إلى صيانة التفكير من الخطأ، ولم يتوقفوا عند هذا الحد، وإنما حاولوا أن يضعوا لكل علم منهجاً، كعلم أصول الفقه الذي يتكفل بتنظيم أداء الفقيه في بحثه الإستدلالي، وهناك دعوات حثيثة في العديد من الأوساط العلمية وبالذات الحوزات لتوسيع فصول العلم المنهجي ليشمل علم التفسير والكلام، وما اشتغال بعض المختصين بالفلسفة إلا لتقنين أصول وقواعد لعلمي التفسير والكلام، بل إن بعض العلوم هي بذاتها تستبطن مناهج تقنينية، فعلم التاريخ الحديث والأنثروبولوجيا والألسنيات تتضمن مناهج تتأثر بها عملية التفكير على مستوى علوم عديدة.

من هذا المنطلق توسعت البحوث المنهجية، وبدأت بعض المواد العلمية تترشّح لتصبح موضوعات بحثية مستقلة تدخل في حيّز المناهج الشمولية، التي تفيد الباحثين في مختلف العلوم، كمادة الشك التي قُننت بعد جدل علمي طويل لتتلخص فيما يطلق عليه بالشك المنهجي، مع ما يستوعبه هذا الإطلاق من فراغات، حيث طال مجالات عديدة تبعاً لإختلاف الأغراض والمصاديق، ولذا أصبح الشك بنفسه مناهج متعددة، وتشظى إلى معانٍ مختلفة، كالمعنى العلمي والعقلي والفلسفي والأخلاقي وما أشبه.

لقد أخذت هذه المادة حيزاً مهماً وكبيراً في البحوث العلمية المعاصرة، خصوصاً بعدما امتطاها فلاسفة غربيون مخضرمون كديكارت وبيكون، حتى ألقت بظلالها على كثير من البحوث الثقافية والعقدية.

لكن مع شموليتها ومرور العديد من المختصين بها في سياق بحوثهم المتعددة الأبعاد، إلا أنها لم تحظ ببحث نقدي كاف، والمواقف حولها المثبتة والنافية تكاد تكون مضمرة، والعديد من البحوث التي تناولتها بشكل مستقل أقرب إلى الوصفية منها إلى النقدية[(١)]، لهذا فهي تحتاج إلى بحث نقدي مفصّل، على مستوى النظرية والتطبيق، بحيث يُنظر في ماهيتها وتاريخها والظروف التي نشأت فيها والتحولات التي مرت بها، ثم ينبغي التوقف طويلاً للتحقق من مستوى انسجامها مع التفكير الديني، خاصة أن النصوص الدينية بكل صورها أولتها اهتماماً ملحوظاً، فالآيات القرآنية ركزت عليها كثيراً[(٢)]، وكذلك الروايات[(٣)]، بل وحتى الأدعية[(٤)].

ونحن في هذا البحث بصدد التعرّف على الموقف الفقهي منها، والنظر في مدى انسجامها مع منهجيته، اعتماداً في المرتبة الأولى على الإشارات القرآنية، لأن الآيات تعتبر أهم مدرك لمناقشة هذه المادة، فهي تعالجها من زاويتين، علمية وسيكولوجية، فهي من زاوية تعالج البعد المنهجي العلمي

---

(١) انظر على سبيل المثال: سيكولوجية الشك، ليوسف ميخائيل أسعد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة.

(٢) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ (الحجرات: من الآية١٥).

(٣) قال الإمام علي عليه السلام: «عليكَ بلزوم اليقين وتجنب الشك، فليس للمرء شيء أهلك لدينه من غلبة الشك على يقينه». عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الليثي الواسطي، ص٣٣٣، الطبعة الأولى ١٣٧٦ش، الناشر: دار الحديث.

(٤) جاء في أحد أدعية ليلة القدر: «وأن تهب لي يقيناً تباشر به قلبي، وإيماناً يذهب الشك عني». مفاتيح الجنان الشيخ عباس القمي، ص٣٧٨، الطبعة الرابعة ١٣٨٠ش، إنتشارات آستان قدس رضوي.

للشك، الذي يختص بالنظر في إمكانية الإستناد إلى الشك في عملية التفكير واستنتاج القيم والأحكام، ومن زاوية ثانية تعالج البعد السيكولوجي للشك، الذي يعني بتعقب الآثار النفسية المترتبة على الشك والتشكليك، وبهذا يكون الشك حالة نفسية ونمطاً من التفكير في آن في منطوق الخطاب القرآني، ولا يمكن الفصل بينهما بحال، فالحالة النفسية تؤثر على المنهجية العقلية للباحث، والمنهجية تولّد آثاراً نفسية خاصة.

وينبغي الاهتمام كثيراً بالبحث القرآني بخصوص هذه المادة، لأن الآيات أولتها أهمية خاصة، وتجاوزت في نقاشها العمق النظري، لتلامس بصورة دقيقة الواقع العملي، باعتبار أنها تناقشها في سياق العديد من التجارب الواقعية التي مرت بها الأمم كما سنلاحظ في بعض المقاطع من هذا البحث، بل الآيات القرآنية اعتبرت الشك محوراً مؤثراً في كثير من المنعطفات التاريخية.

الشك مادةً ومفهوماً:

قبل أن نستنطق الآيات للنظر في الموقف القرآني من الشك والتشكيك، ينبغي أن نقف قليلاً عند مادة الشك، لتحرير مفهومها بصورة دقيقة، بهدف المحافظة على الوضوح في سياق البحث.

مع أن الشك في الأصل يتميز عن غيره من مراتب العلم بما يبلغ الإحراز فيه مستوى النصف، بأن يكون متساوي الطرفين، أي خمسين في المائة لا أقل ولا أكثر، في مقابل الوهم والإحتمال والظن من المراتب التي لا ترقى إلى مستوى العلم، فالوهم أدنى تلك المراتب، يأتي بعده الإحتمال، وهما دون النصف في تشخيص الحقائق، ثم الشك، فالظن وهو ما جاوز النصف إلى ما دون العلم، والشك بهذا المعنى هو المقصود في البحث الفقهي والأصولي، مع أن الظن غير المعتبر تشمله أحكام الشك المقررة في بحث الأصول العملية، ولكن ذلك لا يجعل من الظن شكاً ولا العكس، بل الشك

ما كان متساوي الطرفين، والظن غير المعتبر وإن أخذ حكم الشك، إلا أنه من جهة المفهوم يحتفظ بمرتبة الظن، ويختلف موضوعاً عن الشك.

هذا هو الشك في أصل معناه، إلا أن الشك المتخَذ موضوعاً في الخطاب القرآني يشمل كل تلك المراتب بما فيها الظن، فكل ما كان دون مرتبة العلم واليقين يُعَد شكاً.

وما قرره أهل اللغة يتوافق مع ما جاء في الخطاب القرآني، فقد جاء في الصحاح ولسان العرب في مادة (شكك): «الشك خلاف اليقين»[١].

لهذا فالريب شكٌّ في الخطاب القرآني، مع أن الريب أقل درجة من الشك[٢]، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ**﴾ (التوبة: ٤٥).

وكذلك الظن - إلا ما استثني بدليل خاص- فإنه شك في التوجيهات الفكرية والعقدية التي تتضمنها الآيات المباركة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً**﴾ (النساء: ١٥٧)، وفي آية أخرى: ﴿**وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ (النجم: ٢٨)، وثالثةً: ﴿**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا**

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، ج٤ ص١٤٥٩، الطبعة الرابعة ١٤٠٧، دار العلم للملايين- بيروت. ولسان العرب، ابن منظور، ج١٠ ص٤٥١، الطبعة الأولى ١٤٠٥، الناشر: نشر أدب الحوزة.

(٢) بدليل قول الإمام علي عليه السلام: «لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا». بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٢ ص٥٤، الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣، مؤسسة الوفاء - بيروت.

إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨). حيث يظهر من هذه الآيات أن الظن في مقابل العلم، أي أن كل ما كان خلاف العلم فهو ظن، ومنه الشك، ثم تؤكد الآية الأولى على أن الظن هو الشك وبالعكس، لما يظهر من كون العجز فيها عطف بيان، ففي الصدر قال تعالى: **﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ﴾**، والمراد من الشك هنا بيّنته الآية نفسها في العجز: **﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾**، فالشك الذي كانوا يترددون فيه هو عينه الظن، بالتالي فالظن شك فيما تؤكد عليه هذه الآية المباركة.

هذا مع أن الظن قد يستخدم بمعنى العلم واليقين في الآيات القرآنية، لكن إنما يستدل عليه بالقرائن، وذلك يكفي دليلاً على أن الأصل في الظن أنه خلاف العلم، كما في قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾** (البقرة: ٤٦)، حيث ورد عن الإمام علي عليه السلام: « **الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ** » أي يوقنون أنهم مبعوثون، ومثل قوله: « **أَلاَ يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ (٤) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾**[1] أي أليس يوقنون أنهم مبعوثون »[2].

ومع ذلك يبقى لكل استخدام قرآني ظلاله الخاصة، فالظن وإن أعطى معنى الشك في خطابات القرآن، مما يفيد توسيع دائرة الشك، ليشمل كل ما لم يصل إلى رتبة العلم واليقين، إلا أن استخدام الظن في الآيات له ظلاله الخاصة، وهكذا الريب، وبالتالي فالشك له ظلال خاصة به، وإن اتسعت دائرته لكل من الريب والظن، وقبل ذاك الوهم والاحتمال.

بهذا فمادة الشك التي تشكِّل محوراً لهذه الدراسة، هي ما كانت مفاد الخطابات القرآنية الشاملة للوهم والاحتمال والريب والشك والظن غير المعتبر.

---

(١) المطففين: ٤-٥.

(٢) تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي الحويزي، ج٥ ص٥٢٨، الطبعة الرابعة ١٤١٢، الناشر: مؤسسة اسماعيليان – قم.

وهذا النوع من الشك له صور متعددة يتجلى فيها، بعضها لا يشكِّل موضوعاً لهذه الدراسة إلا في حالات خاصة، وإنما يتحتم علينا فرز تلك الصور لنقف بصورة دقيقة على المعنى المراد من الشك والتشكيك هنا.. من أبرز تلك الصور:

الأولى: الشك الطارئ «اللااختياري»، الذي يجتاح العقول بشكل تلقائي من غير إرادة واختيار، بالذات عند التأمل والبحث.

وهذا النمط من الشك ليس موضوعاً للتحفظ والرفض، ما لم تترتب عليه آثار سلبية يمكن التخلص منها اختياراً كالتردد والحيرة في مسائل الإعتقاد. فالشك الطارئ إنما هو حالة من عدم الإستقرار في التصوّر والفهم، ونوع من التردد والضبابية في المعرفة، وهو بذاته الموضوع المناقَش في هذه الدراسة، لكن لأنه يطرأ على العقل من غير تقصّد بل بصورة تلقائية غير مفتعلة، فلا يمكن أن يشمله الرفض، لأنه حالة لا اختيارية، والظاهر أنه المشمول لحديث الرفع الذي أورده الصدوق في الفقيه بهذا اللفظ: «وقال النبي ﷺ: وضع عن أمتي تسعة أشياء: السهو، والخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، والطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة»[1]. فالتفكر في الوسوسة في الخلق هو عبارة عن الأمور الطارئة على عقل الإنسان من الشكوك وأشباهها من غير اختيار منه، مثله مثل الخطأ والسهو الذي غالباً ما يكون خارج الاختيار.

فمادام قد خرج الشك عن حيز الاختيار، فلا مجال لشمول التحفظ والرفض له، لكن لو ترتب عليه محذور آخر جراء الإهمال واللاأبالية، وتحوّل بمرور الزمن إلى شك حقيقي وحيرة في مسائل الاعتقاد، شمله

(١) من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، ج١ ص٥٩، الطبعة الثانية ١٤٠٤، الناشر: جامعة المدرسين - قم.

التحفظ، للتحوّل من اللااختيار إلى الاختيار، لأن الاهمال حالة اختيارية.

الثانية: الشك المفتعل «الإختياري»، وهو الشك الذي يفتعله الإنسان تجاه ما حوله من أفكار، ويمكن الوقوع عليه خارجاً في نمطين من التفكير:

النمط الأول: ما يصطلح عليه بالشك المطلق «أو الشك كمنهج»، وهو النافي لوجود الحقائق والمسلمات، والمتمسك به يرفض الإقرار باليقينيات، ويعتبر كل ما حوله عبارة عن أوهام وتخيلات.

وقد شرح هذا المذهب الفكري محمود فهمي زيدان في الموسوعة الفلسفية العربية قائلاً: «السوفسطائيون هو أول دعاة الشك المذهبي في تاريخ الفلسفة، إذ رأوا استحالة المعرفة الموضوعية المطلقة، ويؤثر عن بروتاغوراس في القرن الخامس قبل الميلاد قوله إن كل شيء إنما هو بالنسبة إلى مَن عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه إن كان حقاً فحق وإن كان باطلاً فباطل. ويؤثر عن جورجياسي ٤٨٠-٣٧٥ق.م. قوله: «لايوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من الناس». ومن دعاة الشك المطلق أيضاً في العالم القديم بيرون ٣٦٥-٢٧٥ق.م. ومدرسته، ومن أشهر تلاميذه سكستوس أمبيريكوس. رأى بيرون أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء لأن الحواس هي وسيلتنا الوحيدة للمعرفة، والحواس تقول ما تبدو عليه الأشياء، لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معيار الصواب من الخطأ، إذ لا يمكننا مقارنة احساساتنا بالأشياء في ذاتها. ومادمنا لا نعرف شيئاً فيجب أن نعلّق الحكم بوجود شيء، سوى حالاتنا الشعورية المباشرة عن تلك الأشياء.

وهناك فلاسفة يدعون إلى الشك المطلق، لكنهم أقل تطرفاً من السفسطائيين والبيرونيين، لأنهم يسلمون بإمكان المعرفة الموضوعية في خبراتنا النفسية المباشرة، وفي يقين قواعد المنطق وبديهيات الهندسة، وقوانين

الرياضيات البحتة، لكنهم يبذرون الشك في إقامة قضايا صادقة مطلقة عن وجود الله وطبيعته وطبيعة النفس الإنسانية وفي وجود أي عالم غير عالمنا المحسوس، بل ويبذرون الشك في إمكانية إقامة البرهان على وجود هذا العالم المحسوس، وأن كل ما نعرفه بيقين هو احساساتنا وأفكارنا عن ذلك العالم. وإذاً فهم يرون أن للعقل الإنساني حدوداً في معرفته. ومن دعاة هذا الموقف نيقولا أوتركور في القرن الرابع عشر الميلادي الذي رأى أن قانون عدم التناقض هو المصدر الوحيد لليقين كما يبدو استخدامه في الإستدلال الصوري، لكن هذا القانون لا يثبت وجود شيء واقعي، كما رأى أن الإنتقال من علة إلى معلول أو من معلول إلى علة ليس أمر يقين. ووليم أوف أوكام ١٢٨٠-١٣٤٧ شخصية بارزة في التشكيك في وجود أي موجودات غير العالم المحسوس، وهو مشهور بمبدأ سُمي فيما بعد نصل أوكام ونصّه: «يجب أن لا نكثر المبادئ والموجودات التي لا ضرورة لها». ويعتبر هيوم ١٧٢٤-١٧٧٦ أشهر الفلاسفة المحدثين الذين أفاضوا في هذا الموقف، والمتأثر بالفيلسوفين السابقين حين رأى أن ما نعرفه بيقين هو أفكارنا عن أنفسنا وعن العالم، لكننا لا نستطيع الانتقال بيقين من وجود أفكارنا إلى وجود النفس كجوهر أو إلى وجود عالم محسوس مستقل عنا، ذلك أمر اعتقاد وليس أمر برهان موضوعي، وإنما يعيش في عالم أفكارنا وأن هنالك ستاراً حديدياً بين عالم الأفكار وعالم الأشياء»[1].

في هذا المختصر قدّم لنا محمود زيدان عرضاً تاريخياً لنوع من أنواع الشك المفتعل وهو الشك المطلق، الذي ينفي ثبوت الحقائق واليقينيات في العالم المشهود وغير المشهود، وهو بلا شك يعد من أبرز ما تتناوله هذه الدراسة.

النمط الثاني: ما يصطلح عليه بالشك المنهجي، ومؤداه اعتبار الشك

---

(١) الموسوعة العربية الفلسفية، رئيس التحرير د. معن زيادة، ص٥٢٤، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

منهجاً للوصول إلى اليقين، فهو لا يفترض بداية عدم تأَتّي اليقينيات، بل يقول بإمكان ثبوتها لكن بواسطة الشك، فمن الشك يتم الإنتقال إلى اليقين.

وقد عرّفه محمود زيدان بقوله: «أما الشك كمنهج وموقف مؤقت فيدعو أصحابه إلى أن المعرفة الموضوعية ممكنة، وأن المعرفة بالمعنى الدقيق هي اليقينية الثابتة التي لا تختلف من شخص لآخر، وأن في العقل قدرة على الوصول إلى اليقين. لكنهم وجدوا أن السبيل إلى هذا اليقين هو بذر الشك في كل ما اكتسبناه في الماضي واصطناع الحذر والحرص في قبول ما اتفق عليه الفلاسفة السابقون، ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل ومناقشة ما سمّاه السابقون مبادئ أولية، حتى نصل إلى مبادئ أولية وقضايا نراها واضحة متميزة، نقيم عليها من جديد قضايا يقينية أخرى. ومن دعاة هذا الموقف القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، والإمام أبو حامد الغزالي في القرن السابع عشر الميلادي، وديكارت في القرن السابع عشر الميلادي. رأى الأول والثاني أن الحقيقة الموضوعية المطلقة هي الحقيقة الصوفية ولا نلتمسها لا في شهادة الحواس ولا في البرهان المنطقي، وإنما في الحدس الإشراقي الذي يستمد وجوده من وجود الله. ورأى ديكارت أن الأفكار الفطرية بين كل الناس هي قاعدة القضايا الحدسية اليقينية، وفي مطلعها إثبات وجودي، ومن وجود النفس يمكنني البرهان على وجود الله والعالم»[١].

فالشك من النمط الثاني عبارة عن منهج يُعتمد لتحصيل اليقين، وليس مذهباً رافضاً له، وهو يمارس في مجالات متعددة، في المجال العلمي العام، حيث يعمد العالم إلى التشكيك في المباني ولا ينطلق بداية من الإيمان بشيء ويفرضه على القضية التي يتناولها[٢]، كما يمارس في المجال الفلسفي

(١) المصدر نفسه.

(٢) سيكولوجية الشك، مصدر سابق، ص٩.

الخاص (= الوجود)، عبر تناول القوانين العملية في علم أو أكثر وإجراء التجارب عليها[١].

وما يرتبط بهذه الدراسة من النمط الثاني للشك (الإختياري) بصورتيه المطلقة والمنهجية، إنما هو خصوص الشك الإنكاري لا الشك الإستيضاحي - مع ما نضمره من تحفظ على عبارة الشك الاستيضاحي، فالأصح إلغاء مفردة الشك والاكتفاء بمفردة الاستيضاح أو التساؤل كما سيتضح ذلك في تحليل موقف نبي الله إبراهيم عليه السلام، لأن المورد ليس من قبيل الشك من الأساس، وإنما هو محض تساؤل واستيضاح، ومن ثمة لا داعٍ لإستدعاء تلك المفردة-.

وأما المجال الذي يهمنا مناقشة منهج الشك بخصوصه، فهو مجال الإعتقادات الدينية الإلزامية والفرائض والأحكام، وأما ماعدا ذلك فليس مورداً لهذه الدراسة، فالشك في القضايا التاريخية المجردة أو العادات الإجتماعية وكل ما يرتبط بالعلوم المجرّدة غير العَقَدِيّة، لا تترتب عليه الآثار المرفوضة في الخطاب القرآني، والفشل فيها أو الرفض أو الخطأ ليس له ثمة صلة بالمعتقد الديني ولا يشكّل نقصاً فيه، ولذلك فالعديد ممن يتطرق لمنهج الشك ينأى بنفسه عن مجال الإعتقادات، حتى وإن كان عاملاً بهذا المنهج، إذ للإعتقادات قوانينها ومناهجها، وقد قرر هذه النتيجة يوسف أسعد بعد أن قدّم بحثاً مضنٍ لتلميع الشك المنهجي، حيث قال: «والواقع أن الشك الفلسفي عند الفيلسوف الجامع كان مفيداً، على عكس الشك الديني الذي كان ضاراً بالدين، ذلك أن الفيلسوف عندما يشك فإنه يخرج بنظريات فلسفية جديدة تضاف إلى التراث الفلسفي في تاريخ الفكر الإنساني، أما الشك في الدين فإنه يعد هدماً لكيانه وإضاعة لقوامه ومسخاً لجوهره»[٢].

---

(١) المصدر نفسه ص١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦.

اليقين مادةً ومفهوماً:

مما مضى يتضح لنا المعنى العام لليقين، وهو العلم المناقض للشك، طبقاً لتعريف اللغويين، فقد جاء في الصحاح: «اليقين: العلم وزوال الشك»[١]، وهو مؤدى اليقين في الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ**﴾ (التكاثر: ٥)، فقد ورد في رواية صحيحة عن البرقي عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ**﴾، قال: المعاينة[٢].

فاليقين هو العلم والإنكشاف التام للمعاني والأفكار، ومع ذلك فالمراد باليقين في سياق هذه الدراسة ليس خصوص ما يرادف العلم الوجداني فقط، بل أشمل وأوسع من ذلك، فهو يتجلى في مرتبتين: الأولى البديهيات اليقينية العقلية، والثانية ما يصطلح عليه بعض أهل الفن من علماء الأصول بالعلم التعبدي، كالمحقق النائيني الذي بنى على أن مؤدى الطرق والأمارات الشرعية ليس الظن وإنما العلم ولكن بالتعبد لا بالوجدان، وذلك بخلاف ما ذهب إليه المشهور من القول بتنزيل الظن منزلة الواقع، وما قاله بعض آخر من المنجزية والمعذرية فقط، وعلى جميع هذه المباني فالظن المعتبر شرعاً مشمول لليقين المقصود هنا، وبالتالي فكل ما ثبت بدليل شرعي خاص أو عام حتى لو كان وظيفة شرعية، داخل ضمن مفهوم اليقين، إذ المناط فيه هنا مجرد التنجيز والإعذار من قبل المولى.

الشك واليقين في النص القرآني:

لم تقتصر الآيات المباركة على العرض النظري في توصيفها لمنهجية

---

(١) الصحاح، مصدر سابق، ص٢٢١٩.

(٢) تفسير الميزان، العلامة محمد حسين الطباطبائي، ج٢٠ ص٣٥٣، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين- قم.

الشك، وإنما تجاوزته إلى العرض العملي المتمثل في الإستعراض التطبيقي للتجارب الفردية والإجتماعية، وذلك زيادةً في الإيضاح لرؤية الدين حول هذه المنهجية. ويمكن لنا المرور بإيجاز على هذا التوصيف في صورتيه النظرية والعملية.

الصورة النظرية:

لقد تناول القرآن الكريم الشك كحالة وكمنهجية على المستوى النظري من جوانب عديدة، ففي البداية تحدث عن حقيقته الذاتية، واعتبره نوعاً من أنواع الرجس، كما هو ملاحظ في آيات ثلاث فُسّر الرجس فيها بالشك.

فقد قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: من الآية٣٣)، وفي خصوص هذه الآية ورد عن الصادق أنه قال: «**الرجس هو الشك، والله لا نشك في ربنا أبداً**»[١]. كما ورد عن أبيه الباقر عليه السلام: «**الرجس هو الشك، ولا نشك في ديننا أبداً، ثم قال: بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم**»[٢]. وورد عن الإمام الحسن عليه السلام في خطبته عند عقد الصلح مع معاوية: «**أكرمنا الله بالإسلام واختارنا واصطفانا واجتبانا فأذهب عنا الرجس وطهرنا تطهيراً، والرجس هو الشك، فلا نشك في الحق ودينه أبداً**»[٣].

وفي آية أخرى قال سبحانه: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ**

---

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج١ ص٢٨٨، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية.

(٢) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، ص٢٢٦، طبعة ١٤٠٤، الناشر: مؤسسة الأعلمي- طهران.

(٣) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج١٠ ص١٣٩، الطبعة الثانية المصححة ١٩٨٣، الناشر: مؤسسة الوفاء- بيروت.

رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٥)، وفيها ورد عن الباقر عليه السلام قوله: «**شكاً إلى شكهم**»[١].

وفي قوله تعالى: **﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾** (الأنعام: ١٢٥)، ورد عن الصادق عليه السلام أنه قال: «هو الشك»[٢].

كما عبّر القرآن عن الشك في هذا المجال بالظلم، حيث قال تعالى: **﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لهمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾** (الأنعام: ٨٢)، وقد ورد عن الصادق عليه السلام في معنى الظلم أنه: «بشك»[٣].

وإنما يعبّر عنه بالظلم، إما لانتهائه إلى ظلم العلم، بمعنى ظلم الحقائق التي تؤدي إلى الله سبحانه، أو لما يترتب عليه من ظلم الإنسان لنفسه، بسبب ما يعود عليه من أضرار جّراء شكه.

فالشك في حقيقته الذاتية رجس وظلم، وكلاهما من الإصطلاحات القرآنية الدالة على شدة الإعتراض وقوته.

وأما منزلته العلمية فهو عمى وضلال عن الحقيقة، لأنه لا ينبئ عن علم كما قد يُتصور، وإنما عن عقلية ساذجة تصنَّف في خانة الجهل، وفي ذلك يقول تعالى: **﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾** (النمل: ٦٦)، فالمشار إليهم في الآية إنما اقتصر علمهم على البعد الدنيوي ولم يتعد إلى الآخرة، بفعل الشك الذي تصفه الآية بأنه عمى، حيث

---

(١) تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش، ج٢ ص١١٨، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية- طهران.

(٢) المصدر نفسه، ج١ ص٣٧٧.

(٣) الكافي، مصدر سابق، ج٢ ص٣٩٩.

يظهر أن قوله سبحانه: ﴿ **بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ**﴾ عطف بيان على ﴿ **بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا**﴾، وربما يكون الشك في الآية معلولاً لعلة العمى، بما يفيد أن وجود الشك جاء مترتباً على وجود العمى، والعمى يعني انعدام القدرة على الإبصار، أي الجهل فالجاهل هو الذي لا يبصر الحقائق ولا يدركها.

كما قال عز وجل: ﴿**وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ**﴾ (غافر: ٣٤)، فالشك الذي كانوا ومازالوا عليه ﴿ **فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ**﴾ أصبح سبباً لتضييع الحقائق والميل عن طريقها الصحيح، وهو ما أكدت عليه الآية في العجز ﴿ **كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ**﴾، حيث أن نصت على أن الارتياب كان سبباً للضلال والجهل.

بهذا فالشك على مستوى المنزلة العلمية لا ينبئ عن قدرة علمية لدى الشاك، وإنما هو علامة واضحة على الجهل وتدني العلم عند حامله، وفي هذا الصدد ورد عن الإمام علي عليه السلام: «**الشك ثمرة الجهل**»[١]، و «**من عمى عمّا بين يديه غرس الشك بين جنبيه**»[٢].

وبالنسبة لآثاره العلمية التي أوحى بها الخطاب القرآني فأحدها تعميق الشكوك، على العكس مما يقال من أن الشك طريق لليقين، فمن شأنه السير بصاحبه من شك إلى آخر ومن حيرة إلى أخرى، لأن عمدته إنعدام القاعدة اليقينية المفتقر إليها في البحث والإستقصاء، وبانعدامها يتعسر على الشاك العودة إلى الوراء، باعتبار أنه سيواجه كل جديد بمنهجه الشكي.

وذلك ما أشارت إليه الآية المباركة: ﴿**إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ**

(١) ميزان الحكمة، محمدي الريشهري، ج٢ ص١٤٩٩، الطبعة الأولى، الناشر: دار الحديث.

(٢) المصدر نفسه.

بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ (التوبة: ٤٥)، فهيَ تبين صفة الإستمرار في الشك، من خلال استخدامها لصيغتين، (في ريبهم) الدالة على البقاء في حالة الشك، و (يترددون) الواردة بصيغة المضارع المفيدة للإستمرار، فكلا الصيغتين تؤكدان على أن الشك لا حدود له، فإذا بدأ لا يتوقف ما لم يُتدارك بيقين، ويمكن أن يؤيَّد ذلك بما ورد في سورة غافر، حيث قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ...﴾** (غافر: من الآية٣٤)، فبالرغم من وصول البينات لبني إسرائيل المعاصرين لنبي الله يوسف عليه السلام، إلا أنهم بقوا في شكهم وحيرتهم، إذ يمكن أن يفهم من الصيغة في قوله سبحانه **﴿ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ﴾** أنهم كانوا في شك قبل مجيء يوسف عليه السلام بالبينات، وبقوا على تلك الحالة حتى بعد مجيئه بها، وهكذا سيكون شأنهم في المستقبل.

ومن هذا المنطلق يمكن لنا أن نشكِل من ناحية الصغرى والكبرى المنطقيتين على ما ادعاه رائد الشك الفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت»، من «أنه نجح في الشك بكل شيء وأنه عندما قام بذلك وصل إلى اليقين والحقيقة التي منحته بداية جديدة للفلسفة»[١]، فصغروياً يمكن الإشكال عليه بالحقائق التي توصل إليها، فما هي تلك الحقائق، وكيف يمكن الإدعاء بأنها حقائق فعلاً، فقد تكون مشوبة بالإشتباهات وإن ادعى ديكارت صحتها، خصوصاً بعد الإطلاع على مخالفة عدة من المفكرين له في أفكاره، ممن عاصروه وغيرهم، وأما كبروياً فإن ديكارت اعتقد أنه انطلق من الشك في مسيرته الفكرية، لكنه في الحقيقة انطلق من اليقين، وذلك أن شكه – كما يدّعي– انتهى به إلى «اكتشاف ما يسمى بالكوجيتو –أنا أفكر إذن أنا موجود– الذي كان الأساس الذي أقام عليه ديكارت صرح فلسفته ومنهجه كله للبحث»[٢]، وهذا ليس شكاً وإنما تفكير، فهو فكر في المعاني المتوفرة أمامه

---

(١) دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، صادق جلال العظم، ص٦٨، دار العودة– بيروت.

(٢) فلسفة ديكارت ومنهجه، الدكتور مهدي فضل الله، ص١٠٣، دار الطليعة– بيروت.

واستخلص منها يقيناً ما، ولو شك فيها بنحو مطلق للزم من ذلك أن يشك حتى في قوله «أنا أفكر إذن أنا موجود». فهو استنتج وجوده من خلال إحساسه بأنه يفكر، فلو لم يتيقن بكونه يفكر من خلال تأمله في الحسيات والعقليات والأحلام وما إلى ذلك، لما تيقن بوجوده، فهو انتقال من يقين إلى يقين آخر، لأنه «من خلال الكوجيتو -الذي أثبت ديكارت بواسطته وجود نفسه كموجود مفكر، واستطراداً، وجود نفسه كجسم مادي- انتقل لإثبات وجود الله، ثم بعد ذلك لإثبات وجود العالم الخارجي إلخ»[1]، فهو بذلك انتقل من يقين إلى يقين آخر، وليس من شك إلى يقين.

ولو سلّمنا فرضاً بقوله، وشاركناه فيما ادعاه من الإبتداء بالشك، فمع ذلك لا يتم ما انتهى إليه، لأنه وإن ابتدأ بالشك، إلا أنه تمرّد عليه من خلال امتطائه لصهوة اليقين، فهو شك في بداية مسيرته، لكنه تخلى عنه واستبدله بيقين، ويقينه هذا هو الذي عرّفه على بقية اليقينيات، ولو لم يتخذ هذه الخطوة اليقينية للبث في ظلام الشك إلى ما لا نهاية.

وهذا تماماً ما انتهى إليه عدة من نقاد ديكارت، من بينهم الفيلسوف الغربي «كيركفورد» في كتابه «يوهانس كليماكوس» الذي ناقش فيه منهجية الشك واعترض على المتمسكين بها ليثبّت نظرية الإيمان، حيث قال: «لقد وضع ديكارت حداً لعملية الشك بواسطة قرار صدر عن إرادته، ولولا هذا القرار لاستمرت سلسلة الشك حتى تنعكس على نفسها وتعطّل نفسها بنفسها، وهذا الحد هو الذي جعل البداية الفلسفية التي اشتهر بها ديكارت ممكنة، ولولاه لبقي ديكارت معلقاً في فضاء الشك، ولما تمكّن من أن يصل إلى أي بداية فلسفية معينة».

وما جاء في الخطاب القرآني أعلاه إشارة واضحة لهذه الحالة التي تسيطر على الشاك، فالشك من جهة آثاره العلمية معمّق للشكوك.

(١) المصدر نفسه.

كما أنه محطِّم لليقينيات، طبقاً لما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَاناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٤-١٢٥)، فنزول السورة مع أنه أمر يقيني، إلا أن الشُّكّاك ينظرون إليها بعين الشك لما يحملونه في داخلهم من شكوك، وهو ما أشارت إليه الآية في قوله سبحانه: ﴿ **رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ**﴾، أي شكاً إلى شكهم حسب الرواية المذكورة سلفاً، وهو نوع من التضخم الخارجي للشك.

فكل فكرة لها ديناميكية داخلية وخارجية تتجه نحو التطور والتضخم، فهي داخلياً تتحرك وتنمو كجسم الإنسان تماماً، وهو المشار إليه في الأثر الأول، كما أنها تتحرك وتنمو خارجياً، لأنها على تواصل مستمر مع بقية الأفكار المجاورة لها، تؤثر فيها وتتأثر بها، لهذا فالفكرة الشكية من طبيعتها التجوّل في عقل الإنسان للبحث عن اليقينيات الموجودة وتحويلها إلى شكوك، وفي هذا السياق ورد عن الإمام علي عليه السلام: «**يسير الشك يفسد اليقين**»[1].

لذلك كانت العاقبة الدينية للشك في الخطاب القرآني عاقبة سيئة، إذ اعتبرته الآيات مؤشراً يدل على نقص الإيمان، ففي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا**﴾ (الحجرات: من الآية١٥)، دلالة على أن اكتمال الإيمان مشروط بطرد الشك والريب، وفي قوله عز وجل: ﴿**إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ (التوبة: من الآية٤٥) تصريح بأن الشك أحد أهم صفات ناقصي الإيمان، لأن الآية تبين بأن المتعللين عن الخروج مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في غزواته، إنما هم ناقصوا الإيمان ﴿ **الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾، وأن أحد مظاهر

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق، ص١٥٠٠.

ذلك النقص ارتياب القلب وهو الشك ﴿ **وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾.

بل في سورة الصافات ما هو أشد لهجة من ذلك، فقد عرضت الآيات حواراً دارت أطرافه بين جمع من المؤمنين في الجنة: ﴿**قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ، يَقُولُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ، أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَإِنَّا لَمَدِينُونَ، قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ، فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ، قَالَ تَاللهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينِ**﴾ (الصافات: ٥١-٥٦).

فأحدهم يخبر الآخرين بصديق له في دار الدنيا، كان دأبه الشك والتشكيك في المعتقدات الأساسية، كقوله مشككاً: ﴿ **أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَإِنَّا لَمَدِينُونَ**﴾، ثم يتساءل عن مآله في الدار الآخرة، ويحث أصحابه على البحث عنه للإطلاع على مصيره، فإذا هو في سواء الجحيم، ثم يخاطبه ﴿ **تَاللهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينِ**﴾، أي لو اتبعتك في تشكيكاتك لكان مصيري كمصيرك في سواء الجحيم. وفي هذا الحوار تصريح واضح بالعاقبة السيئة للشك والعمل به.

من كل ذلك يتضح لنا أن الصورة النظرية للشك في الخطاب القرآني قاتمة جداً، لأنه في حقيقته الذاتية رجس وظلم، وفي منزلته العلمية عمى وضلال، وفي آثاره العلمية معمّق للشك ومحطّم لليقين، وفي عاقبته مخلٌّ بالإيمان.

الصورة العملية:

لقد استعرضت الآيات المباركة الكثير من الأحداث التاريخية والمواقف الواقعية التي حصلت في الأمم الماضية، وكان محورها الشك والتشكيك، لتبرهن عملياً على المنهجية الخاطئة للشك، والعديد منها كان في ظل المجتمعات الإسرائيلية التي كانت تشيع فيها مظاهر الشك والحيرة بالنسبة لمسائل الإعتقاد، كقصة التابوت التي اشتُرِط في خاتمتها - حسب العرض القرآني- الإيمان وتجنب الشك (إن كنتم مؤمنين)، فقد قال تعالى: ﴿**وَقَالَ**

لهمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ المَلائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٨)، فالتابوت يمكن أن يصبح آية يستفيد منها المجتمع الإسرائيلي سكينة من الله سبحانه وتعالى وقوة روحية، إذا أيقنوا به وبآثاره، وإلا تحوّل إلى مجرد أخشاب لا قيمة لها، وهذا ما حصل بالفعل، فمادام بنو إسرائيل يوقنون بآثار التابوت ويعظمونه، كانوا في قوة ومنعة، لدرجة أنهم كانوا يأخذونه معهم إذا خرجوا للحروب ليهبهم الزخم الروحي الذي يحتاجونه، ولكنهم بمجرد أن استهانوا به نتيجة للشك الذي راج في أوساطهم، خارت عزائمهم وضربتهم الذلة والمسكنة[١].

ومن الأحداث المهمة في تاريخ بني إسرائيل التي كان محورها الأساس الشك، ما شكّل مركزاً لسورة المائدة حتى سُمِّيَتْ بإسمها، وهي قصة المائدة التي طلبها بنو إسرائيل في عهد نبي الله عيسى عليه السلام، وقد ضُغِطَتْ في آيات خمس من هذه السورة، فقد قال تعالى: **﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ، إِذْ قَالَ الحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ، قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ، قَالَ اللهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ﴾** (المائدة: ١١١-١١٥).

فمع أن الله عز وجل طلب من الحواريين الإيمان واليقين، إلا أنهم

---

(١) إنما اكتفيت بالعرض الموجز للقصة لعدم تناسب المقام، إذ لا يراد من هذه الدراسة أكثر من ذلك، ومن يبتغي التفصيل يمكن له مراجعة العديد من المصادر التي تعرّضت للقصة بالتفصيل، ومنها تفسير الأمثل، لناصر مكارم الشيرازي، ج٢ ص١٥٢، الطبعة الأولى ١٤١٣، الناشر: مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

سألوا بنحو يحمل في طياته نفَساً تشكيكياً: ﴿ **هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ**﴾، وكأنهم ليسوا على يقين بالقدرة الإلهية، فقالوا: (هل يستطيع)، ثم لم يقولوا: ربنا، وإنما قالوا (ربك)، ولذلك ورد في تبريرهم ﴿ **وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا**﴾، فكان ذلك سبباً لصدور اعتراض قاس من النبي عيسى عليه السلام على ذلك التشكيك ﴿**قَالَ اتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾.

وكأسلوب تصحيحي ينسجم والمنطق الإيماني، عندما أراد النبي عيسى عليه السلام أن يلبي حاجتهم، طلب المائدة من الله سبحانه وتعالى بنفَس يقيني، فلم يقل: هل تستطيع، وإنما قال: (اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء)، ليبين لهم أن الله سبحانه وتعالى ليس رباً له فقط وإنما هو رب للجميع (اللهم ربنا)، وأن القدرة الإلهية مفروغ منها (أنزل علينا).

واستجاب الحق جلت قدرته لنبيه، لكنه وجّه تحذيراً لبني إسرائيل إن هم عادوا إلى شكهم ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ**﴾، وفعلاً أخذت موجة التشكيك تتصاعد من جديد عند البعض، فمسخهم الله سبحانه خنازير، لا لشيء إلا جزاءً لشكهم، قال تعالى: ﴿**وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ**﴾ (المائدة: من الآية٦٠)، فالقردة هم أصحاب السبت، والخنازير هو أصحاب المائدة.

فقد كان من شأن المائدة بعد نزولها أن «تنزل غباً يوماً، ويوماً لا، فأوحى الله إلى عيسى: إجعل مائدتي للفقراء دون الأغنياء، فعظم ذلك على الأغنياء، حتى شكّوا وشكّكوا الناس فيها، فأوحى الله إلى عيسى: إني شرطت على المكذبين شرطاً أن من كفر بعد نزولها أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين. فقال عيسى: ﴿**إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لهمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ**﴾ (المائدة: ١١٨)، فمسخ منهم ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون رجلاً باتوا من ليلهم على فرشهم مع نسائهم في ديارهم، فأصبحوا خنازير،

يسعون في الطرقات والكناسات، ويأكلون العذرة في الحشوش. فلما رأى الناس ذلك فزعوا إلى عيسى، وبكوا وبكى على الممسوخين أهلوهم، فعاشوا ثلاثة أيام ثم هلكوا»[(١)].

من كل ما مضى عرضه يتضح لنا أن الصورة النظرية والعملية في الخطاب القرآني تسيران في خط واحد، مؤداه الرفض والتعريض بالشك والتشكيك كمنهج - كالذي ورد في منطوق الحوار بين المؤمنين في الجنة، لأن مادة الحوار وهو القرين (إني كان لي قرين) كان يعتمد التشكيك منهجاً في تفكيره- وكحالة نفسية - كما في قصة التابوت لأن بني إسرائيل استبدلوا اليقين بالشك في نظرهم للتابوت-، وقد كانت قصة المائدة ترمز إلى الحالتين المنهجية والنفسية، لأن بني إسرائيل شكّوا وشكّكوا.

المنهج البديل:

في مقابل الشك يأتي اليقين بصورة طبيعية، وفيه يتمثل المنهج البديل، فمادام القرآن قد عرّض بالشك من الجهة المنهجية والنفسية، فلابد أن يكون قد أسس لليقين من الجهتين، بل العديد من الخطابات القرآنية في البعد النظري صرّحت بالتقابل بين الشك واليقين في آن، فقد قال سبحانه: ﴿**وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ**﴾ (سبأ: ٢١)، وهكذا في قوله عز وجل: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ الله وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ١٠٤).

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ج٣ ص٤٥٦، الطبعة الأولى ١٤١٥، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت. لقد أشرت بإيجاز إلى محل الشاهد في القصة، وللإستزادة يمكن مراجعة مجمع البيان وغيره من التفاسير.

وقراءة فصول اليقين في الآيات المباركة تنتهي بنا إلى هذا المستوى، حيث أنها أثنت كثيراً على المتصفين باليقين، كما في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ، أُولَئِكَ عَلَى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (لقمان: ٤-٥)، وفي آية أخرى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾ (السجدة: ٢٤).

كما جاءت لنا بتطبيقات عملية تؤكد على تجنّب الشك وملازمة اليقين، كما في سؤال خليل الله إبراهيم عليه السلام الوارد في سورة البقرة: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي...**﴾ (البقرة: من الآية٢٦٠)، فقد أقبل إبراهيم عليه السلام نحو ربه متسائلاً لا شاكّاً، طالباً بأن يخصه الله سبحانه بميزة دون سائر الأنبياء عليهم السلام، تتمثل في مشاهدة حسّية تدلل على قدرته جل شأنه، وذلك لا يُعَد خرقاً لقوانين النبوة، وإنما هو أمنية من غير شك أو ارتياب، فإن تحققت فبها، وإلا بقي على إيمانه، ولذلك حين خاطبه الله سبحانه بقوله: ﴿ **أَوَلَمْ تُؤْمِنْ**﴾، أي ألست على يقين من دينك؟، ﴿ **قَالَ بَلَى**﴾، آمنت وتيقّنت ﴿ **وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ أي لأزداد إيماناً.

فقد ورد عن صفوان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل لإبراهيم: ﴿ **أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ أكان في قلبه شك؟ قال: لا، كان على يقين ولكنه أراد من الله الزيادة في يقينه[1].

كما ورد عن الحسين بن الحكم، قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام أخبره أني شاك وقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿ **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى**﴾ وإني أحب أن تريني شيئاً، فكتب عليه السلام أن إبراهيم كان مؤمناً وأحب أن يزداد إيماناً، وأنت شاك والشاك لا خير فيه، وكتب إنما الشك ما لم يأت اليقين فإذا جاء اليقين لم يجز الشك، وكتب أن الله عز وجل يقول: ﴿**وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ**﴾ (الأعراف: ١٠٢) قال:

---

(١) المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ج١ ص٢٤٧، الناشر: دار الكتب الإسلامية.

نزلت في الشاك[١].

على المستويين النظري والعملي تحث الآيات العقول الإيمانية على ملازمة اليقين، وانتهاجه في البحث والتحقيق، على العكس تماماً مما قرأناه في الخطاب القرآني بخصوص مادة الشك..

أما كيف يتم تحريك هذا المنهج، فهو عبر الإنتقال من يقين إلى يقين آخر، كما أُكِّد على ذلك في الكثير من آيات الذكر الحكيم، فهي توصي الباحث الذي يهدف إلى معرفة الله سبحانه، أو التأكد من صحة أمر غيبي أو شهودي متصل بالغيب، بالإنطلاق من اليقينيات باعتبارها الجسر المؤدي إلى الحقيقة، وذلك إما لتكريس يقينياته، أو للسيطرة على العُقَد الشكّية التي قد تهاجمه.

فالآيات القرآنية تدعو الباحث عن الحقيقة للإبتداء من الكون بصورة عامة مثلاً، أو الأفلاك، أو البحار، أو المخلوقات بصورة خاصة، باعتبارها يقينيات مادية محسوسة، والتنقل عبرها في سلسلة من اليقينيات الأخرى، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (الروم: ٢٤)، وفيها دعوة للنظر والتفكّر في المتيقن لا المشكوك.

وكل يقين حسب ما يتناسب معه من حقائق، فحين يريد القرآن إيصال الإنسان إلى حقيقة البعث، يدعوه للتأمل في يقينيات تتناسب مع البعث، مثلما جاء في هذه الآية: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ، قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (العنكبوت: ١٩-٢٠)، فالمسيرة الحياتية للأشجار والحيوانات مثلاً من الحياة إلى الموت والعكس

(١) الكافي، مصدر سابق، ج٢ ص٣٩٩.

مؤشر يقيني يتجانس مع حقيقة البعث، ولهذا يُتوسَّل بها.

وعندما يريد أن يؤكد على القدرة الإلهية، يحثه على النظر فيما يناسبها من يقينيات، كقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾ (لقمان: ٢٩).

وهكذا حين يرشد إلى الحكمة الإلهية أو الكرم الإلهي، أو وجود الأرواح العلوية، أو صدق دعوة الرسل، فإنه دائماً يدعو للنظر في يقين متلائم مع هذه الحقائق، ويحذّره من الشكوك، لأنه إذا انطلق من الشكوك قد يشك حتى في اليقينيات التي يحملها، أما إذا انطلق من اليقين، فإن حركته البحثية ستسير على قواعد ثابتة.

الموقف الفقهي:

تبعاً للنص القرآني الذي عرّض بالشك كمنهجية وكحالة نفسية في آن، جاء الموقف الفقهي، فهو رافض للشك كموقف نفسي، ومتجاوز له كمنهجية علمية.

فمن جهة الموقف النفسي، فإن الشك المرفوض فقهياً والمحكوم بحرمته هو ما بلغ حد الجحود والإنكار، للروايات المخصِّصة للعمومات في هذا المقام.

فقد وردت روايات عامة يظهر منها الإشكال على عموم الشك، كصحيحة[(١)] عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **من شكّ في الله وفي رسوله فهو كافر**[(٢)].

(١) رواها البرقي عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان. والجميع ثقاة. كما رواها الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان. والجميع ثقاة أيضاً.

(٢) المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ج١ ص٨٩، الناشر: دار الكتب الإسلامية.

لكن وردت أخبار أخرى تخصص هذا العموم، وتحصر الإشكال والحرمة الشرعية التي تخرج الإنسان عن حد الإسلام في الشك مع الجحود، كما في صحيحة[١] محمد بن مسلم، قال كنت عند أبي عبدالله عليه السلام جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: **كافر يا أبا محمد،** قال: فشك في رسول الله؟ فقال: **كافر**. ثم التفت إلى زرارة فقال: **إنما يكفر إذا جحد**[٢].

وكما في رواية[٣] زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**[٤].

فالإشكال الفقهي على الشك كموقف نفسي ينصرف إلى ما كان منه عن جحود وإنكار، ويُقصَد بذلك المخالفة العمدية والعملية للأحكام من تحليل لما حرّمه الله وتحريم لما أحلّه، كما ورد تفصيله في رواية عبد الرحمن القصير[٥]،

(١) محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن خلف بن حماد عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم. والجميع ثقاة.

(٢) الكافي، مصدر سابق، ج٢ ص٣٩٩.

(٣) رواها الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان عن ابن بكير عن زرارة. والكلام في محمد بن سنان، فمن يستظهر وثاقته يبني على كون هذا الخبر موثقاً لوقوع بن بكير في سنده وهو ثقة من غير الإثنى عشرية، ومن يستظهر عدم وثاقته يبنى على ضعف الرواية. لكنها يمكن أن تجبر لمطابقة مضمونها مع روايات صحيحة كصحيحة عبد الله بن سنان السابقة.

(٤) الكافي، ج٢ ص٣٨٨.

(٥) رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن ابن أبي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحمن القصير. والكلام في عبد الرحمن القصير، فقد استبعد البعض كالسيد الخوئي إمكان توثيقه، بينما قال البعض باعتبار رواياته لرواية حماد بن عثمان عنه وكونه من المعاريف لكثرة رواياته – وقد بنى بعض الفقهاء المعاصرين كآية الله التبريزي على أن من كان من المعاريف إذا لم يُصرَّح بضعفه يمكن القول بوثاقته– ولترحّم الإمام الصادق عليه السلام عليه، وبذلك تكون الرواية معتبرة.

قال: كتبت مع عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الإيمان ما هو؟ فكتب إليّ مع عبد الملك بن أعين: **سألتَ رحمك الله عن الإيمان، والإيمان هو الإقرار، إلى أن قال: والإسلام قبل الإيمان، وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي أو بصغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عنها كان خارجاً من الإيمان ساقطاً عن اسمُ الإيمان وثابتاً عليه اسمُ الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى الإيمان، ولا يخرجه إلى الكفر إلا الجحود والإستحلال، أن يقول للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإسلام والإيمان، داخلاً في الكفر**[1].

وتصريح العديد من الفقهاء بحرمة الشك في بحوثهم الفقهية يراد به غالباً هذا المعنى من الموقف النفسي، لا مجرد الوسوسة الطارئة، كما هو ملاحظ في عبارة آية الله الشيرازي: «يحرم الشك في أصول الدين، فإن ذلك موجب للكفر، نعم إذا شك بدون أن يكون بيده كان اللازم عليه إذهاب شكّه بالتفكر والإستدلال ونحوهما»[2].

وهو الظاهر من عبارة الشيخ الأنصاري في الفرائد، وذلك عند قوله: «فالشاك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الإيمان. وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوة والمعاد، فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين وعدم الإنكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلم. وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الإعتقاد على طبقهما – حتى يكون الشهادتان أمارة على الاعتقاد الباطني – فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجري عليه أحكام المسلمين: من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما.

---

(١) الكافي، ج٢ ص٢٧.

(٢) الفقه، المحرمات، آية الله السيد محمد الشيرازي، ج٩٣ ص٢١٥، الطبعة الثانية ١٤٠٩، دار العلوم- بيروت.

وهل يحكم بكفره ونجاسته حينئذ؟ فيه إشكال: من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود. هذا كله في الظّان بالحق، أما الظّان بالباطل فالظاهر كفره»[١].

وأما من جهة الشك كمنهج علمي، فالمنهج الفقهي يعتمد اليقينيات في البحث الإستدلالي، فهو في بحثه عن اليقين بمعناه الوجداني والتعبدي، يستند قدر الإمكان إلى الأدلة اليقينية، سواء كانت الأدلة عقلية كما هو ملاحظ في مسألة القطع وغيرها التي يستقل العقل بالحكم فيها - وقد تم تفصيل ذلك في الفصل البحوث السابقة-، أو عقلائية من خلال اعتماده على الحد المتيقن في سيرة العقلاء في الموارد الفقهية والأصولية، أو شرعية كما هو ملاحظ في الإستناد إلى النصوص البيِّنة في تأسيس الأحكام وعدم الإعتماد على الأوهام والإستحسانات العابرة.

ولو صادف وطرأ على الباحث الفقهي شكٌّ وترددٌ، فإنه يلجأ إلى التمسّك ببعض الأصول العملية من استصحاب وبراءة واحتياط وتخيير، للخروج من حالة الشك ولو على مستوى تحديد الوظيفة الشرعية فقط.

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١ ص٥٧١.



الفصل الثالث:

التعليم والتعلم
في البحث الفقهي



التعليم في البحث الفقهي

حيث أن الدين جاء لبناء الحياة الإنسانية، وتوجيه مسيرتها بالشكل الذي يتناسب مع حقيقة التوحيد، كما يُستشعَر من قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**﴾ (الانبياء: ٢٥).

وحيث إنه حمل للإنسانية مشروعاً إجتماعياً خاصاً، يتمثل في بناء المجتمع المؤمن الذي يسير في خط التوحيد، كما هو مستفاد من قوله سبحانه: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِالله**﴾ (آل عمران: من الآية١١٠).

وحيث أن ذلك لا يتسنى بدون فكر وثقافة توحيدية تكرِّس الروح الإيمانية، صادرة عن المصدر الأساس وهو الله سبحانه وتعالى، كما هو واضح في قوله عز وجل: ﴿... **قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ الله نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (المائدة: ١٥-١٦).

وحيث إن الأفكار والثقافات لا يمكن أن تأخذ طريقها للتجذّر في الوسط الإجتماعي، والتطبيق بالشكل الصحيح، إلا بواسطة مبلِّغ قدير وأمين، ومؤمن بما يبشِّر به، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لله وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ (الأنفال: من الآية٢٤).

لزم من ذلك كله أن تكون هناك ضوابط لبرامج التعليم الديني التي

يقوم بها الموجهون والمصلحون، لأنها ينبغي أن تبشِّر بالثقافة التوحيدية الموحاة من قِبَل الله سبحانه وتعالى، و تعمل على تعميق الإيمان في الوسط المؤمن.

لذلك فإن من أهم ضوابط التعليم والتبشير الديني التي صاغها البحث الفقهي، تتركز في أمرين:

١- الإفتاء عن علم.

إن الدين بما يتضمن من قيم وأحكام وتعاليم يجب التبشير به ودعوة الناس إليه وتجذير مضامينه بينهم، وهو ما اصطلحت عليه الآيات القرآنية بإقامة الدين، كما في قوله سبحانه: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾ (الشورى: ١٣).

بضميمة ما ورد من نصوص شرعية تحث على مزاولة مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما هو ظاهر هذه الآية: ﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَللهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ**﴾ (الحج: ٤١).

وقد عُدّت هذه الوظيفة – إقامة الدين– من الواجبات المقطوع بها، بل صرّح البعض بكونها من الضروريات، كما هو صريح عبارة آية الله الشيرازي: «إقامة الدين: بمعنى إشاعته بين الناس سواء كانوا متدينين بالإلتزام به أو غير متدينين بدعوتهم إليه من الواجبات القطعية، بل من الضروريات».

ولذلك حرُم كتمان الحق عن أهله بعد العلم به، حيث قال سبحانه: ﴿**وَلا تَلْبِسُوا الحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٤٢)، وقال

عز وجل: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٩).

فالحق الذي تتوقف عليه إقامة الدين بين الناس لا يجوز كتمه، بل يجب إشاعته والتبشير به، وإن جاز في بعض العناوين الثانوية خلاف ذلك، وقد أشار إلى ذلك العلامة المجلسي في تعليقه على حديث[١]، قال «والذي يظهر من جميع الأخبار إذا جُمِع بعضها مع بعض أن كتمان العلم عن أهله وعمن لا ينكره ولا يخاف منه الضرر مذموم، وفي كثير من الموارد محرم، وفي مقام التقية وخوف الضرر أو الإنكار وعدم القبول لضعف العقل أو عدم الفهم وحيرة المستمع لا يجوز إظهاره، بل يجب أن يحمل على الناس ما تطيقه عقولهم ولا تأبى عنه أحلامهم»[٢].

والتبشير بالحق قد يكون بنقل الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية، وقد يكون بترجمة الألفاظ إلى معانٍ، بواسطة التأمل والنظر في تلك النصوص، والإجتهاد في تشخيص دلالاتها. وهو أمر مشروع دلّت عليه ظواهر الكثير من الأدلة، من بينها حث الأئمة الكرام عليهم السلام شيعتهم لتعلّم الأحكام من بعض أصحابهم العارفين بكلامهم كمحمد بن مسلم وأبي بصير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم، فقد ورد في صحيحة[٣] عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي

---

(١) قال أبو محمد العسكري عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من سئل عن علم فكتمه حيث يجب إظهاره، وتزول عنه التقية، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من النار، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا كتم العالم العلم أهله، وزها الجاهل في تعلم ما لابد منه، وبخل الغني بمعروفه، وباع الفقير دينه بدنيا غيره، جلّ البلاء وعظم العقاب. بجار الأنوار، مصدر سابق، ج٢ ص٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٣.

(٣) رواها الكشي، قال: حدثني محمد بن قولويه، قال: حدثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف القمي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن محمد الحجال، عن العلاء بن رزين، عن عبد الله بن أبي يعفور. والجميع ثقاة.

عبد الله عليه السلام: إنه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً[١].

وهكذا صحيحة[٢] العقرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير[٣].

فمن المسلَّم به أن مهمة التعليم وتبليغ الأحكام التي يقوم بها أمثال هؤلاء لاتقتصر على نقل خصوص الألفاظ، بل تشمل المعاني المستنبطة منها، وهو المراد بالإفتاء.

بناء على ذلك فالإفتاء في أصله جائز بل واجب في بعض الصور، لأنه من إقامة الدين، لكن في الوقت نفسه قد يكون محرَّماً، وذلك فيما إذا لم يكن عن علم وحجة شرعية، بحسب ما دلّت الروايات المعتبرة.

ففي صحيح[٤] أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: **من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه**[٥].

وفي صحيح[٦] عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام:

---

(١) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ج١ ص٣٨٣.

(٢) رواها الكشي عن حمدويه، قال: حدثنا يعقوب بن يزيد، عن بن أبي عمير، عن شعيب العقرقوفي. والجميع ثقاة،

(٣) اختيار معرفة الرجال، ج١ ص٤٠٠.

(٤) رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي عبيدة الحذاء. والجميع ثقاة.

(٥) الكافي، مصدر سابق، ج١ ص٤٢.

(٦) رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن الحجاج. والجميع ثقاة.

إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم[(١)].

وفي صحيح[(٢)] داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا رأيتم أهل الريب والبدع من عبدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعتهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة**»[(٣)]. وأهل الريب والبدع هم المرتابون في معارف الدين العاملون على إحداث أحكام شرعية من دون نص وربطها بالدين.

بهذا فالإفتاء جائز في الأحكام الإلزامية الفرعية وبعض الإعتقادات التفصيلية التي لا يستقل العقل بإدراكها، لكن بشرط أن يكون مستنداً إلى حجة عقلية كالعلم أو شرعية كالأخبار المعتبرة، وفيما عدا ذلك يكون محرَّماً. وإن قال بعضٌ بأن الحرمة هنا ليس في نفس الإفتاء مع التسليم بعدم حجيته، وإنما في خصوص ما ترتب عليه عنوان محرّم كالتشريع والإضلال، كما هو صريح عبارة الشيخ المحسني في المحرمات، قال: «لكن الفتوى المذكور ليس بحرام بل غير حجة، وإنما يحرم إذا ترتب عليه عنوان محرم آخر، بل لا يبعد عدم حرمة الفتوى عن الرأي بعنوانها، وإنما المحرم الكذب والتشريع والإضلال والإفتراء ونحو ذلك»[(٤)].

---

(١) الكافي، ج١ ص٤٢.

(٢) رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن داود بن سرحان. والجميع ثقاة.

(٣) الكافي، ج٢ ص٣٧٥.

(٤) حدود الشريعة، الواجبات، محمد آصف محسني، ج٤ ص٩٨، الطبعة الثانية ١٣٦٣ش، المطبعة المهدية – قم.

فالمهم هنا هو الإفتاء الذي يترتب عليه الإضلال والتشريع والتعدّي على أحكام الله سبحانه وتعالى، وإن صعُب التفكيك خارجاً بين الإفتاء بالعنوان الأولي والإفتاء الذي تترتب عليه مثل تلك العناوين الثانوية.

٢- تعميق الإيمان.

وذلك من خلال التأسيس للأحكام والتعاليم بواسطة الأدلة العقلية والشرعية، بالمستوى الذي يتكفل بإيصال المتلقين إلى درجة الإيمان والإعتقاد بالحد المعتبر في نظر الشارع المقدس، الذي أشير إليه مفصلاً في البحوث السابقة.

وهو مقتضى إقامة الدين، والفتوى بشرط العلم والحجة الشرعية، فإن ماعدا ذلك لا يرجى منه المساهمة في إقامة الدين والتبشير به، وإنما سيكون نوعاً من الإضلال والتشكيك، وقد دلّت النصوص الشرعية على حرمتها.

فبالإضافة لما سبقت الإشارة إليه في البحث الثالث من الفصل الأول، عند التعرّض لمسألة اليقين، حيث ظهر لنا هناك حرمة العمل على تشكيك عامة الناس في معقداتهم، فيما إذا لم يكن ذلك التشكيك مستنداً إلى علم وجداني أو تعبدي.

وردت ألسنة أخرى في النصوص يظهر منها صراحة تلك الحرمة، من بينها فتنة المؤمنين، حيث قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلهمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ**﴾ (البروج: ١٠)، باعتبار أن المراد «فتنوهم عن دينهم بالإغراء والتخويف أو التعذيب أو التشكيك أو نحو ذلك»[١]، فبأي طريق حصلت مثل هذه الفتنة فهي محرمة.

ومنها أيضاً الإضلال، كما ورد صريحاً في النصوص القرآنية، حيث قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لهمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ، لِيَحْمِلُوا**

(١) الفقه، مصدر سابق، المحرمات، آية الله الشيرازي، ج٩٣ ص٢٨٠.

أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (النحل: ٢٤-٢٥).

وقد ورد في موثقة[١] سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: قول الله عز وجل: **﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾** (المائدة: من الآية٣٢) فقال: من أخرجها من ضلال إلى هدى فكأنما أحياها، ومن أخرجها من هدى إلى ضلال فقد قتلها[٢].

كما ورد في صحيحة[٣] هشام بن الحكم وأبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رجل في الزمن الأول طلب الدنيا من حلال فلم يقدر عليها، وطلبها من حرام فلم يقدر عليها، فأتاه الشيطان فقال له: ألا أدلك على شيء تكثر به دنياك وتكثر به تبعك؟ فقال: بلى، قال: تبتدع ديناً وتدعو الناس إليه، ففعل فاستجاب له الناس وأطاعوه، فأصاب من الدنيا، ثم إنه فكّر فقال: ما صنعتُ ابتدعتُ ديناً ودعوتُ الناس إليه، ما أرى لي من توبة إلا أن آتي من دعوته إليه فأرده عنه، فجعل يأتي أصحابه الذين أجابوه، فيقول: إن الذى دعوتكم إليه باطل، وإنما ابتدعته، فجعلوا يقولون: كذبتَ هو الحق، ولكنك شككتَ في دينك، فرجعتَ عنه، فلما رأى ذلك عمد إلى سلسلة فوتد لها وتداً ثم جعلها في عنقه، قال: لا أحلها حتى يتوب الله عزوجل عليّ، فأوحى الله عز وجل إلى نبي من الأنبياء: قل لفلان: وعزتي لو

---

(١) رواها الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن سماعة. وكلهم ثقاة، إلا أن عثمان بن عيسى كان واقفياً، وقيل هكذا سماعة، ولذلك فالرواية موثقة.

(٢) الكافي، ج٢ ص٢١٠.

(٣) رواها الصدوق بسنده إلى هشام بن الحكم، قال: وما كان فيه عن هشام بن الحكم فقد رويته عن أبي ومحمد بن الحسن رضي الله عنهما عن سعد بن عبد الله والحميري جميعاً عن هشام بن الحكم. من لا يحضره الفقيه، ج٤ ص٤٣٧. وهو طريق صحيح لوثاقة كل رجاله.

دعوتني حتى تنقطع أوصالك ما استجبت لك حتى ترد من مات على ما دعوتَه إليه فيرجع عنه[١].

فجميع هذه النصوص ظاهرة في حرمة بث الشكوك أمام الرأي العام بغرض إحداث حالة من التشكيك العام في المعتقدات، وبالتالي فالضابطة العامة في المقام تبتني على ضرورة تعميق الإيمان بين المؤمنين.

كل ذلك فيما إذا كان المشكِّك منطلقاً في تشكيكه من شك أو ظنٍّ غير معتبر، أما إذا كان منطلقاً من علم وجداني أو تعبدي - بأن كان يعلم بصحة ما هو عليه، وبطلان ما عليه الغير- فالذي يظهر من النصوص جوازه، فهو من قبيل ما قام به نبي الله إبراهيم عليه السلام عندما كان يعمل على تشكيك أبناء قومه في معتقداتهم الباطلة، كما هو واضح في هذه الآيات المباركة: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ، وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (الأنعام: ٧٤-٧٩)

فقد كان إبراهيم عليه السلام على يقين بصحة معتقده وبطلان معتقد قومه، لذلك عمد إلى تشكيكهم في معتقداتهم ليتنبّهوا إلى الحق، كما هو ظاهر من تفسير الإمام الرضا عليه السلام لهذه الآيات المباركة، فقد روى الصدوق في العيون بسند[٢] عن علي بن محمد بن الجهم قال: حضرت مجلس المأمون

---

(١) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق، ج٣ ص٥٧٢.

(٢) قال الصدوق: حدثنا تميم بن عبد الله بن تميم القرشي رضي الله عنه، قال حدثني أبي عن حمدان بن سليمان النيسابوري عن علي بن محمد بن الجهم.

وعنده الرضا على بن موسى عليهما السلام فقال له المأمون: يا بن رسول الله أليس من قولك: الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، إلى أن قال: فأخبرني عن قول الله عز وجل في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿ **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي**﴾، فقال الرضا عليه السلام: إن إبراهيم عليه السلام وقع إلى ثلاثة أصناف، صنف يعبد الزهرة، وصنف يعبد القمر، وصنف يعبد الشمس، وذلك حين خرج من السرب الذي أخفي فيه، ﴿ **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ**﴾ فرأى الزهرة قال: ﴿ **هَذَا رَبِّي**﴾ على الإنكار والإستخبار، ﴿ **فَلَمَّا أَفَلَ**﴾ الكوكب ﴿ **قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾ لأن الأفول من صفات المحدث لا من صفات القدم، ﴿ **فَلَمَّآ رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي**﴾ على الإنكار والإستخبار: ﴿ **فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ**﴾ يقول: لو لم يهدن ربى لكنت من القوم الضالين، فلما أصبح و ﴿ **فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ**﴾ من الزهرة والقمر على الإنكار والاستخبار، لا على الإخبار والإقرار ﴿ **فَلَمَّا أَفَلَتْ**﴾ قال للأصناف الثلاثة من عبدة الزهرة والقمر والشمس: ﴿ **قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾، وإنما أراد إبراهيم عليه السلام بما قال أن يبين لهم بطلان دينهم ويثبت عندهم أن العبادة لا تحق لما كان بصفة الزهرة والقمر والشمس، وإنما تحق العبادة لخالقها وخالق السموات والأرض، وكان ما احتج به على قومه مما ألهمه الله تعالى وآتاه كما قال الله عز وجل: ﴿ **وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ**﴾ فقال المأمون: لله درك يا بن رسول الله[1].

---

(١) عيون أخبار الرضا، مصدر سابق، ج٢ ص١٧٤.



التعلّم في البحث الفقهي

للدين أحكام ومعارف يجب على الإنسان المكلف أن يعلم بها وجداناً أو تعبّداً، ويعتقد بها اعتقاداً جازماً، بحسب ما سبق تفصيله في الفصل الأول، وهي على قسمين، فأما ما استقل العقل بإحراز العلم به كالأصول الإعتقادية، فيجب على المكلف بالنسبة لهذا القسم من المعارف أن يجتهد في النظر والتأمل للتوصل إلى مرتبة العلم، مع أننا قد اكتفينا هناك بكل ما يحقق العلم ولو كان بواسطة التقليد.

وأما ما لم يستقل العقل بإحراز العلم به، مما كان مسرحاً للدليل النقلي فقط أو بمعونة الدليل العقلي، كالأحكام الفرعية وتفاصيل الإعتقادات، فتارة يتمكن المكلف من إحراز العلم بها مستقلاً وبواسطة الاجتهاد الشخصي، وتارة بواسطة التعلّم من شخص آخر.

بناء على ذلك فالبحث الفقهي يؤسس لمسؤوليتن علميتين يتحمّلهما المكلف بلحاظ كونه متعلّماً - لا معلّماً-:

المسؤولية الأولى: تعلّم الأحكام:

كل ما كان محَلاً لابتلاء المكلف من الأحكام الدينية يجب عليه تعلّمها، فإن قصّر في التعلّم كان مستحِقّاً للعقاب على فرض مخالفة عمله للواقع، والجهل لوحده لا يكون مانعاً من هذا الاستحقاق، ما لم يكن هناك

قصورٌ فعليٌّ.

ويدل عليه صحيحة[١] مسعدة بن زياد، قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (الأنعام: من الآية١٤٩) فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملتَ بما علمتَ؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلّمتَ حتى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة لله عز وجل على خلقه[٢].

ففي هذه الصحيحة دلالة واضحة على وجوب التعلّم، وأن الجهل لا يكون عذراً بنحو مطلق، فالترك المبني على جهل تقصيري بمنزلة الترك العمدي، وأما الجهل القصوري فهو معذِّر، لقيام سيرة العقلاء على ذلك، وورود العديد من الروايات المعتبرة في هذا الشأن، كحديث الرفع المتقدِّم، وقد جاء فيه: «**وُضِع عن أمتي تسعة أشياء:... وما لا يعلمون**»[٣]، وصحيحة[٤] عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «**أي رجلٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**»[٥].

---

(١) رواها الشيخ محمد بن محمد المفيد قال: أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، قال: حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: حدثني أبي، قال: حدثني هارون بن مسلم، قال: حدثني مسعدة بن زياد. والجميع ثقاة.

(٢) آمالي الشيخ المفيد، الشيخ المفيد، ص٢٩٢، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية – قم.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج١ ص٥٩.

(٤) رواها الشيخ الطوسي بسنده إلى موسى بن القاسم عن عبد الصمد بن بشير. وسند الشيخ إلى بن القاسم صحيح، فقد قال في المشيخة: وما ذكرته عن موسى بن القاسم ابن معاوية بن وهب فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله عن الفضل غانم وأحمد بن محمد عن موسى بن القاسم. تهذيب الأحكام، مصدر سابق، ج١٠ ص٨١. والجميع ثقاة بل من الوجوه والأركان.

(٥) المصدر نفسه، ج٥ ص٧٣.

لذلك يجب تعلّم الأحكام المبتلى بها.. وهنا بالرغم من قيام السيرة العقلائية على أن التعلّم إنما يكون من أهل الخبرة والإختصاص العارفين بالأحكام، إلا أن الشارع المقدّس تدخّل ليس لإمضاء السيرة فحسب، وإنما للتأكيد عليها بحسب ما يظهر من العديد من النصوص.

فالآيات المباركة التي تحث على سؤال أهل الذكر، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣)، وقوله سبحانه: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنبياء: ٧)، إن أشكِل على الإستدلال بها على تأسيسها لوجوب السؤال تعبّداً، أو إمضائها للوجوب الثابت بسيرة العقلاء، باختصاصها بسؤال أهل الكتاب، باعتبار أن المراد من أهل الذكر خصوص أهل الكتاب، الذين تنص الآيات على سؤالهم من قبل أتباعهم لتصديق نبوة النبي محمد ﷺ، وبالتالي فلا إطلاق لأهل الذكر في الآية حتى يشمل مطلق العلماء، ليستفاد منها في وجوب سؤال الجاهل عن العالم[١].

إن أشكِل عليها بذلك، فإن بين النصوص الكثير مما هو في صدد إمضاء هذه السيرة، كالنصوص الصحيحة المُشار إليها في صدر هذا البحث، التي تحث الشيعة على العودة في مسائل الدين إلى المختصين بروايات أهل البيت والعارفين بدلالاتها لا غير، كمحمد بن مسلم الثقفي ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم.

المسؤولية الثانية: المحافظة على اليقين:

حيث لا يكتفى من المكلف إلا بالعلم وجدانياً أو تعبّديّاً، مع الإعتقاد الراسخ به بالمعنى المذكور في البحوث السابقة، فإن النتيجة المترتبة على ذلك

(١) حدود الشريعة، مصدر سابق، ج٣ ص٣٨٨.

عدم صحة العمل بالشك، ووجوب الخروج منه إلى العلم.

وقد سبق تفصيل هذا المعنى في البحث الثالث من الفصل الأول، ولا أزيد هنا سوى التأكيد على أن بعض الأحكام المتداولة في ألسن الفقهاء، كحرمة مطالعة وحفظ وتداول ما يصطلح عليه بكتب الضلال، راجع لهذا المعنى، باعتبار أن من شأنها تشكيك المكلف بالمعتقدات الدينية والأحكام، مع فرض عدم قدرته على ردّها ومناقشة مبانيها، ومن ثم المحافظة على يقينه.

ولذلك عُرِّفَتْ كتب الضلال بـ« كل ما وضع لغرض الإضلال وإغواء الناس، وأوجب الضلالة والغواية في الإعتقادات أو الفروع »[1].

بناء على ذلك فإن اللازم على المكلف المحافظة على مستوى اليقين بالنسبة لتكاليفه الدينية، والسعي لإزاحة الشكوك الطارئة عليها.

---

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات، الميرزا علي التوحيدي، تقريراً لأبحاث آية الله الخوئي، ج١ ص٣٢٦، الطبعة الأولى ١٤١٢، دار الهادي – بيروت.

المحتويات